الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا
جامعة الزيتونة
المعهد العالي لأصول الدين

التيارات المناهضة للقوميّة في الفكر العربي الحديث قبل نكسة 1967

رسالة بحث معدّة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

الأستاذ المشرف :
الدكتور توفيق بن عامر

إعداد الطالبة :
سامية فطّوم

السنة الجامعية:
2008/2009 م
1429 / 1430 هـ

الإهداء

إلى كل من أضاء في دربي شمعة

لأدرك أنّ حقيقة الإيمان

تقديس لإنسانية الإنسان

ونحت للكيان

إلى روح أبي وأخي...

إلى أمي وكلّ أفراد أسرتي

مع خالص المحبّة

شكر

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي المشرف

الدكتور " توفيق بن عامر "

لتوجهاته السديدة ولتشجيعه

ودعـــمـــه

تقدمة شكر وولاء

وإعتــرافا بالجمـيـــل ...

الإيمان القومي

و لا بد أن يلاقي كل شخص خلال سلسلة أعماله..الشيء الكثير من الموانع التي تقطع عليه السبل و لا بد له من يجابه ضروبا من المشاكل التي تمتحن عزائمه فإذا لم يحمل في نفسه إيمانا قويا بإمكان اقتحام تلك الموانع، و إزالة تلك المشاكل فترت همته و خارت عزيمته،فأصبح غير قادر على استجماع قواه و حشدها في سبيل الوصول إلى غايته، و لذلك تراه يتراخى في العمل لتحقيق تلك الغاية، ثم يعدل عنها و يتراجع عن السبل المؤدية لها، و كل ذلك يحدث لا لوجود عيب في المشروع أو نقص في الوسائل المؤدية لتحقيقه، بل لعدم وجود إيمان قوي يدفع الرجل دفعا مستمرا لإتمام العمل و انجاز المشروع.

ساطع الحصري

الإيمان القومي

أبحاث مختارة في القومية العربية م.د.و.ع

سلسلة التراث القومي- الأعمال القومية

لساطع الحصري(17)

بسم الله الرحمان الرحيم

إن المتأمل في حقائق الأمور يدرك بأنّ كل عمل لامسنا فيه العظمة كان في البدء فكرة وإني أسوق منذ البدء قول المنظّر و الفيلسوف القومي الليبرالي التقدمي ساطع الحصري لِما وجدت له من وقع في نفسي لأنّ كل عمل إنساني هو قبل كلّ شيء مشروع اعتمل في الذهن،و أخذ من أهواء النفس و جموح الطموح فيها إلى أن يصير هذا المشروع واقعا فاعلا بالقوة متجسدا بالفعل في حيز الواقع و الممارسة بعد أن كان في حيز الفكرة.

كما أن لأي مشروع إيديولوجيته الخاصة بماهي منظومة من الأفكار و المبادئ النابعة من ظروف اقتصادية و اجتماعية معينة غايتها لا فقط فهم الواقع، و إنما العمل على تغييره وفق أهداف معينة. و بالتالي لا بد أن تكون الايديولوجيا حاملة لرسالة خاصة mission تتضمن الأهداف الرئيسية الآنية و البعيدة التي تطمح إلى تحقيقها. و القومية العربية ولدت فكرة و هذه الفكرة ولدت منظومات و أطروحات شتى،ليبرالية و اشتراكية،و تقدميّة و علمانية..و هذه المقولات القومية التي تبلورت في التاريخ العربي المعاصر منذ مطلع القرن العشرين إلى موفى الستينات جذبت إليها قلوب من البشر في شتى أنحاء المعمورة،فكانت و مازالت ذات تأثير كبير يبلغ حدّ السحر تتحرك على وقعه و هداه جماهير غفيرة من الناس باتجاه تحقيق الأهداف الكبرى المأمولة، فتصبح التضحية أداء للواجب، و الثورة وسيلة للإنقاذ من الضياع و العمل على جمع الشتات في ظل دولة واحدة تعبيرا عن روح الأمة و هدفا لا مناص من تحقيقه[1]

إلا أنّ هذه الفكرة القومية التي عبرت عن "وعي قومي" و عن "وجود قومي" بالفعل ضارب في عمق التاريخ تأدلجت، فكانت الإيديولوجية القومية التي كانت حصيلة مذاهب و نظريات مختلفة صاغها عدد من المفكرين القوميين للتعبير عن "الأمة" و "الكيان القومي" بإيديولوجية تسعى إلى بناء "دولة قومية موحدة" فكان الاختلاف لتعدد النظريات و تعدد الرؤى و المذاهب لوجود عوامل مشتركة في الوجود القومي لكل أمة،فمن الإيديولوجيات ما تؤكد العامل العرقي، أو الطبيعي الجغرافي، أو الحضاري، أو السياسي، أو الاقتصادي، أو اللغوي دون إهمال العوامل الأخرى على أساس العامل الأساسي و الحاسم في وحدة الأمة و تشكلها.

[1] خليل،(ياسين):"**اللغة و الوجود القومي**" ضمن ندوة اللغة العربية و الوعي القومي.م.د.و.ع 1983 ص337.

و من منطلق التباين و اختلاف النظريات بصدد نشوء الأمم القومية و تكونها واجهت الفكرة القومية العربية أو بالأحرى الإيديولوجية القومية العربية شتى أنواع المقاومة والمعارضة، و تباينت التفسيرات و الاجتهادات المعادية،فمنهم من رأى فيها أسطورة جديدة مثيرة لنزعات كامنة و للعدوان و التوسع، و منهم من رأى فيها فتنة و بدعة تؤدي إلى إشعال الحروب و تهديد السلام العالمي و دمار البشرية و شرعت الأطراف المتباينة تجند الأقلام من أجل إثبات شرعية وجهة نظرها و تفنيد كل مقولات القومية و طروحاتها، و العمل على إفشال إيديولوجيتها و مشروعها السياسي فتفننت في المعارضة و في أساليب النقد و النقض و إشاعة عدم الثقة بالمذهب القومي،كما روّجت المعارضة الدينية فكرة مفادها أنّ القومية تعني الإلحاد و العنصرية و تفضيل قوم على أقوام أخرى و الحال أن النظرية القومية العربية لا تعادي الدين و إن نادت بالعلمانية، و نظريات قومية أخرى لا تهمل مطلقا عامل الدين في بناء الأمة لحزب البعث العربي الاشتراكي، و اعتقاد الجماعات الدينية و الأحزاب الماركسية إن كل قومية معادية و استعلائية و لقد رأى البعض ضرورة التمييز بين الوجود القومي للأمة لكونه حقيقة واقعية و بين القومية كمذهب سياسي و إيديولوجي تختلف و تتباين وجهات النظر بصدده.

و مما لا شك فيه أن القومية قد اكتسبت معناها الفكري و السياسي(الإيديولوجي) من حركة الشعوب الأوروبية و نهوضها العلمي و الحضاري بدءا بحركات الانفصال عن السلطة الدينية البابوية و انتهاء ببناء الدول القومية المختلفة،و تعززت حركات الاستقلال الوطني و تبلورت بكيانات لغوية و حضارية متميزة تفصلها حدود جغرافية و سياسية.

و بما أن مشغلنا هي القومية وفق رؤى مناهضيها و معارضيها، القومية من الوجهة "الضدّ" فإننا سنحاول أن نتبينها فكرا كما تبلورت في خطابات و طروحات المفكرين القوميين العرب و إيديولوجيا من خلال منجز السياسيين العرب و تجاربهم السياسية و الوحدوية.و سنحاول استجلاء الفكرة القومية سياسيا بماهي مشروع إيديولوجي بالأساس، و لكون التيارات المناهضة لها هي كذلك إيديولوجيات "ضدية" مغايرة و معارضة للفكرة القومية و أطروحاتها الفكرية و السياسية.

إلّا أنّ هناك بعض اللبس في المصطلح "الايدولوجيا" يجب أن نتبين أن هذا المصطلح ارتبط أساسا بالمنظومة السياسية الحديثة،حيث ان هناك ارتباط عضوي بين السياسة و الايديولوجيا "فكأن الايديولوجيا هي مضمون السياسة و كان السياسة هي التطبيق العملي للايديولوجيا"[1].و ما من هدف للايديولوجيا سوى ممارسة الحكم. فالايديولوجيا بماهي منظومة

---

[1] انظر:سبيلا محمد:**الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية**،المركز الثقافي العربي،بيروت 1992 ص57.

استدلالية جدلية تسعى بفضلها عاطفة ما إلى تحقيق قيمة في المجتمع عن طريق ممارسة الحكم وفق منظومتها الخاصة جدا في جمع الأنصار و معرفة الأعداء، القدرة على تبرير الخطاب الايديولوجي الموجه للفاعل السياسي نفسه و للأنصار و الأعداء. القدرة كذلك على إخفاء الطبقة المهيمنة مصالحها وراء خطاب إيديولوجي مضلل. و كذلك تبني القيم المناسبة و الدفاع عنها و أخيرا استيعاب الواقع السياسي و الاجتماعي.

و قد يتبادر إلى الذهن تأكيدنا على "الايديولوجيا" كمصطلح و كفعل سياسي.الإجابة هي لكوننا نحاول البحث في القومية في الفكر العربي الحديث و التيارات المناهضة لها فهذا الطرح مثلما يضعنا في الحقل الفكري النظري فإنه يرمي بنا في أتون الايديولوجيا و الايديولوجيا المضادة سياسيا. و بما أن كل قومية هي إيديولوجيا و لكن ما كل إيديولوجيا بقومية و لذلك فإننا سنحاول تناول الايديولوجيا القومية بالبحث بماهي ظاهرة اجتماعية و ثقافية و سيكولوجية و سياسية و معرفية. و بالتالي تصبح الايديولوجيا هي التعبير الأوسع و الأشمل للخطاب القومي ، إلا أن لها حدود فمثلما هناك إمكان لنجاح الطرح الإيديولوجي و تجذره في الواقع و التاريخ هناك إمكان للفشل و الإفلاس و التقهقر و تعطل المشروع.

و لسائل أن يسأل لماذا هذا الطرح المشكل بالذات، و ما دوافعنا لطرح إشكالية متفجرة وجوانبها مفخخة تنذر بالانفجار مثل إشكالية:"القومية والتيارات المناهضة لها".

و يُعَد من أهم دوافعنا لطرق إشكالية: التيارات المناهضة للقومية في الفكر العربي الحديث، لسببين أولهما شخصي، يتمثل في التواصل مع مجال البحث الذي اشتغلنا فيه سابقا، من خلال بحث "العلمانية في الفكر القومي العربي إلي الحرب العالمية الثانية". و ردا كل بعض المأخذ و مواطن النقد ولا سيما ما انتقدنا فيه أستاذنا المشرف الدكتور توفيق بن عامر آنذاك بأن تناولنا لطرح"العلمانية" في الفكر القومي العربي كان تناولا سلميا وكان العلمانية في سياقها القومي العربي وقع استصاغتها وقبولها سلميا دون رفض أو صد، فأدركنا بأنا وقفنا أمام أبواب موصدة، لم نفتحها لنرى ما خلفها، فكان لزاما علينا من منطلق هاجس البحث وبفضول المعرفة أن نثير المشكل من جديد ولكن من أوجه مختلفة هي في تعارض شبه تام مع الطرح القومي العربي.

أما السبب الثاني: فهو علمي وأكاديمي بحت يتمثل في:

- رصد التيارات الناقضة و المناهضة للفكر القومي في الفكر العربي قبل هزيمة 1967 و التماس مدى تأثير و تأثر هذه التيارات الفكرية في بنية الفكرة القومية العربية من خلال ضبط الخلفية العقدية و النظرية للتيارات المناهضة لها. و كذلك الكشف عن طبيعة المعوقات التي اكتنفت الخطاب القومي العربي و جعلته خطابا طوباويا منفصلا عن حركة الواقع العربي –

بدليل عدم تجذره في الواقع العربي – من خلال حوصلة جملة المآخذ على القومية العربية و محاولة تلمس أسباب فشلها وفق رؤى و أطروحات التيارات المناهضة لها.

كما أن إشكالية الفكر القومي العربي تبقى دائما من المواضيع التي تشكل حلقة للجدل المتواصل في الفكر العربي المعاصر و لا سيما مع الأحداث و الوقائع الدامية المستجدة و التي تجعل من موضوع الفكر القومي متجددا على الدوام كسقوط بغداد و حرب لبنان و إسرائيل 2006 و اجتياح غزة أواخر 2008 / 2009 فمنذ أربعينات القرن الماضي و الواقع العربي على حاله مع زيادة في عدد هزائمه و انكساراته، و تنوّع نكباته و نكساته، و العدو هو ذات العدو..و الأطماع الامبريالية.. ذاتها..

و بالتالي، فان اشكالياتنا الرئيسية من خلال طرح التيارات المناهضة للقومية في الفكر العربي الجديث قبل نكسة 1967 ، تتمحور بالأساس حول التيارات المناهضة للفكر القومي محاولين الإلمام بالطروحات الفكرية و الإيديولوجية للتيارات المناهضة للقومية و التي تحددت لدينا بثلاثة تيارات كبرى:

التيار الأول: تيار الأممية الإسلامية أو الحركات الإسلامية الأصولية و التيار الثاني فهو تيار الأممية الشيوعية بكل المنظومة الماركسية التي تبنتها الأحزاب الشيوعية العربية، و الانتلجنسيا الماركسية العربية، أما التيار الثالث فهو التيار الإقليمي – القطري و تصوراته للدولة الأمة.

لنخلص إلى إشكالية فرعية أولى: تبحث في حدود العلائق بين القومية و التيارات المناهضة لها و في إمكانية وجود مواطن اتفاق و تقاطع بين الرؤى القومية و الايدولوجيا التيارات المناهضة لها و إلى أي مدى تجاذبت القومية عناصر التأثير و التأثر مع التيارات المناهضة وفق لتفاعلها في سياق مستجدات الوقائع، و في سياق صيرورتها التاريخية. و لنخلص إلى إشكالية فرعية ثانية تبحث في الجدل الفكري و حدود النقد و النقض بين القومية و التيارات المتناهضة فيما بينها، بالاعتماد على ثلاث مدونات لثلاثة نماذج تمثل التيارات الثلاث المناهضة للقومية فاخترنا عن التيار الإسلامي الأصولي السيد قطب كنموذج لنبحث في مدونته عن تصوره لحدود القومية العربية و من خلاله نتبين نقد الحركة الأصولية "حركة الإخوان المسلمين" و مآخذها على القومية.

و الياس مرقص نموذجا عن التيار الأممي الشيوعي و ممثلا للانتلجنسيا الماركسية العربية، و أنطون سعادة نموذجا عن التيار الإقليمي – القطري من خلال تصوره للإقليم – الدولة "الهلال الخصب". و لنبحث هل ثمة تلازميّة بين تصورات النماذج (قطب،مرقص،سعادة) و الفكرة القومية، مآخذهم عن الفكرة القومية، حدود النقد و النقض.

و لعلّ من **طرافة الإشكالية** و فروعها أنها تفسح لنا المجال لدراسة ظاهرة فكرية من أهم ظواهر الفكر العربي الحديث و المعاصر وهو ظاهرة القومية و لكنها دراسة من جهة الرؤى الهادمة لها و الناقضة، لا من جهة الرؤى المؤسسة لها و البانية و المنظرة، و هنا تتأكد طرافة الإشكالية من حيث أنها تتبع بالبحث في الفكرة من الاتجاه المعاكس لزوايا نظر المدافعين عنها، و لعل ما يزيد في طرافة الإشكالية هو كون فكرة القومية العربية تعرّضت للنقد و النقض من قبل تيارات و مدارس هي في ما بينها متعارضة و متضاربة مثل التيار الإسلامي و الماركسي. و بالتالي نكون وفق هذه الإشكاليات إزاء قراءة جديدة للفكر القومي و للايديولوجيا القومية من خلال مرآة معاكسة.

و من منطلق الإشكالية الرئيسية و فروعها، نعمد إلى أربع فرضيات تتحدد بناءا على الفكرة و نقيضها ، كالتالي:

الفرضية الأولى: عدم تبلور مفهوم الهوية و دائرة الانتماء بالقدر الكافي في الواقع العربي مما ولد أزمة هوية، فمقابل الإقرار بحقيقة وجود أمة عربية واحدة مجبر كذلك على الإقرار بوجود دوائر انتماء أوسع و أشمل: من شعوب و أمم عربية، إلى الأمة الإسلامية، و عالمية المجتمع الأممي الشيوعي الماركساوي.

الفرضية الثانية: انشطارية و ازدواجية عناصر الوحدة العربية: الحضارة، اللغة، الدين، التاريخ المشترك. فمن منظور قومي هي مقومات لوحدة قومية و لكينونة أمة، و من قراءة ثانية مناهضة هي عناصر فرقة من حيث التحاق الشعوب العربية بمنظومات حضارية متعددة كالفرعونية و الفينيقية و البربرية و المتوسطية و حتى الإفريقية..

الفرضية الثالثة: سوء فهم الدين في التاريخ من الناحية الحضارية. هل هو عامل وحدة أم عامل فُرقة، و كيف تصبح العلمانية كمقوم للوحدة بين المسيحيين و المسلمين نقيضا للوحدة و القومية حينما يهمس باسم العلمانية دور الإسلام في تاريخ الحضارة العربية لاعتبار الطرف المقابل بان الدين عامل هوية غير تاريخي يمتاز بالأبدية و السرمدية.

الفرضية الرابعة: من الناحية السياسية إجهاض مشروع العرب في الوحدة السياسية و الثورة و التحرر من الاستعمار أمام تجذر السياسات القطرية و الدولة القطرية، و توسع مصالح الامبريالية و الاستعمار الاستيطاني للصهيونية و الثورة العمالية و مد الحركات الإسلامية الأصولية. مما يبرر تراجع المنظومة القومية في أواخر الستينات من القرن العشرين أمام حصار الرجعية و الأطماع الامبريالية و الصهيونية و مما يبرر النكسة سنة 1967 . و هذه الفرضية تتضمن فرضية ثانية تتمثل في غياب النقد الذاتي للفكرة القومية و تعدد الثغرات الذاتية

الداخلية لإخفاق إيديولوجيا القومية الدولانية في الستينات، لغياب الديمقراطية و لطوباوية مشروع الدولة القومية الوحدوية.

أما عن **صعوبات البحث** فان تقصي المنظومة القومية بمختلف أطروحاتها و مقولاتها الفكرية و السياسية، و محاولة رسم ملامحها في سياقها التاريخي و السياسي من مطلع القرن العشرين إلى حدود نكسة 1967، واقعا و ممارسة، بمفرده ليس بالأمر الهين، و لا سيّما و نحن مطالبون باستجلاء الفكرة القومية، و النظرية القومية و الايديولوجيا القومية و الدولة القومية، و الوحدة و الوعي القومي وفق رؤى و تصورات و مقولات التيارات المناهضة لها، و بالتالي فإننا نخوض بالبحث في أربع منظومات لا منظومة واحدة، مما جعل دائرة البحث تتسع أكثر و تتشعب أكثر بتعدد الرؤى و تضاربها مما استوجب منا استنطاق كل الطروحات و خلفياتها العقدية و النظرية و السياسية ، فكان لزاما علينا بذل الجهد أكبر لتفكيك أفكار القوميين العرب، و ضبط مساجلات خصومهم من مختلف التيارات المناهضة، و على الرغم من مشقة البحث و خاصة مع ضيق الوقت و لا سيما تحت ضغوطات الحياة و نوائب الأقدار، فانه لا يخفى على المتبصر لذة البحث التي لا يدركها إلا المتعطش لها.

و بخصوص **المنهجية** التي اعتمدناها في رسالة البحث فإنها ارتبطت بالأساس بصيغة "نص" موضوع الأطروحة التي يحتوي على تحديد زمني "قبل نكسة 1967" و هذه الصيغة تستوجب منا بالضرورة منهجا تاريخيا يتقصى الأحداث و يستنطق النصوص وفق المقاربات التاريخية في حدود الفترة الزمنية موضوع البحث. في حين أن الجزء الأول من "نص" موضوع الأطروحة فإنه يتضمن جدلية بين مفاهيم و طروحات و خطابات متناقضة و متضادة فيما بينها "التيارات المناهضة للقومية" فنحن إزاء أطروحة و نقيضها، القومية في الكفة الأولى و التيارات المناهضة لها في الكفة الثانية. وهو مما يتطلب منا منهجا تفكيكيا للأسس و المناهج و الأهداف التي إنبنت عليها كل منظومة من المنظومات محلّ الجدل الفكري و العلائقي و تحليلا لمضامينها.

و بالتالي ، فإن نص موضوع الأطروحة يفرض علينا تتبع منهجية تاريخية تقوم على تلازمية التفكيكي و التحليلي و من ثمة فإننا سنعمد منهجا تاريخيا تفكيكيا تحليليا، و قد يتبادر إلى ذهن متصفح اسطر هذه الأطروحة وقوعنا في التناقض من خلال تحليلنا لبعض التصورات الفكرية و الإيديولوجية أو لأحداث سياسية ووقائع تاريخية، و إنما و في سياق حرصنا على البحث و التحليل، و منهجية المقارنة لمختلف الخطابات المتناهضة فيما بينها، فإننا في بعض الأحيان نورد الفكرة و نقيضها و ذلك عن وعي منا و حرص على البحث في اركولوجيا الفكرة و استنطاقا للحقائق و محاولة لرؤية الفكرة من زواياها المختلفة، من منظور دعاتها و مناهضيها،

علنا نستطيع تفجير المسكوت عنه في عملية تحليل المضمون و علنا نصيب بعض الحقيقة التي لها أوجه عدة، و عسى أن تكون لقراءتنا للأحداث و التصورات الإيديولوجية بعض التميز في خضم تعدد القراءات.

و مما هو جدير بالذكر كون **المصادر** التي هي ركيزة أطروحتنا و بها تحددت متون مدونتنا و مباحثها متوفرة و في المتناول سواء المصادر الخاصة بالمنظومة القومية بجميع منظريها الليبراليين و الاشتراكيين، أو المصادر الخاصة بالطرح الماركسي فما ترجم من آثار ماركس و انقلز و لينين و ستالين قد أثرى المكتبة العربية أو المصادر الخاصة بالمنظومة الإسلامية، السلفية و الأصولية و حتى الإقليمية و القطرية. و مع العلم إننا قمنا بتصنيف مصادرنا و مراجعنا لا تحديدا حسب ما افترضته المدونة فحسب و إنما حسب ما اقتضته الفترة الزمنية التي هي موضوع البحث و التي تحددت نهايتها تاريخيا بنكسة 1967. و بقيت ذات بدايات مفتوحة تزامنت مع بوادر النهضة العربية في الفكر العربي الحديث.و بالتالي فإننا صنفنا مصادرنا و مراجعنا على هذا الأساس فكل ما كان قبل 1967 و يخدم إحدى المنظومات التي هي موضوع بحثنا أو يخدم تبلوّر الحداثة في سياق تنزلها في الوعي العربي وضعناه في قائمة المصادر و على سبيل المثال لا الحصر كتابات الأفغاني و عبده و الكواكبي، أو كتابات المعاصرين منهم من أمثال طه حسين و أثره "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر سنة 1938 و كتاب لطفي السيد "مشكلة الحريات في العالم العربي لسنة 1959".

و كل ما كتب بعد 1967 عد من المراجع التي أضفت مزيدا من التنوع و الثراء على متون و مباحث المدونة التي اشتغلنا عليها،فذللت لنا المراجع جملة من الصعوبات و أنارت لنا سبلا و إستجلت اللبس لتتوضح جملة من المفاهيم و التصوّرات و على سبيل الذكر لا الحصر كتاب "الخطاب العربي المعاصر" لمحمد عابد الجابري أو "الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي" للدكتور هشام جعيط الصادر سنة 1974 و ترجم سنة 1984 و غيرها من المصادر و المراجع و القائمة طويلة و مع أن ما اطلعنا عليه خلال مدة اشتغالنا على هذه الأطروحة لمدة خمس سنوات و لئن تخللتها بعض القطيعة – لأسباب تتجاوز ضعفنا الإنساني – يعد أضعاف ما دوناه و لكن لا يستطيع المرء أن يذكر كل شيء و يبقى دائما هناك ما لم نقله.

هذا و لقد أفردنا من خلال بحثنا في الجدل الفكري كل تيار من التيارات المناهضة "نموذجا" اشتغلنا على إنتاجه الفكري لتقصي حدود الفكرة القومية و حدود النقد و النقض و بالتالي فقد أفردنا كتابات السيد قطب بالدرس و خاصة أثره "معالم في الطريق 1964" كما اشتغلنا على كتابات الياس مرقص في صيغتها الماركساوية و خاصة على كتاب "نقد الفكر

القومي" الصادر سنة 1966، هذا و أفردنا الزعيم أنطون سعادة كنموذج عن التيار الإقليمي بالبحث في أثاره الفكرية "أعماله الكاملة" إثنا عشر مجلد و خاصة كتاب "نشوء الأمم و المحاضرات العشر منشورات، عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي بيروت سنة 1948 و بالتالي كانت هذه الآثار مرآة لتصورات أصحابها و لخصت لنا توجهات كل تيار من التيارات المناهضة للقومية في الفكر العربي الحديث. كما استفدنا من جملة الدوريات و المجلات التي اشتغلت على الفكر القومي العربي مثل مجلة الوحدة –الرباط و المستقبل العربي و ندوات مركز الدراسات الوحدة العربية التي عنت بكل تفاصيل و جزئيات الفكر القومي العربي،واقعا و ممارسة و رؤى إستشرافية.

في حين أن **هيكلة الأطروحة** تشكلت من الناحية البنيوية باشتمالها على مقدمة و بابين و خاتمة

مقدمة: حاولنا فيها بيان دوافعنا و دواعي طرحنا للقومية من جديد في جدلها مع التيارات المناهضة لها، و لأهمية الطرح القومي في الفكر العربي المعاصر بماهو موضوع و مشغل لا ينضب معينه للمفكرين و المنظرين في ظلّ أزمة الهويّة و مرارة الانكسارات و الهزائم العسكرية، و من منطلق حقيقة القومية كمشروع إيديولوجي حاولنا ضبط إشكاليات الأطروحة الرئيسية و فروعها و فرضياتها، و صعوبات البحث، و المنهجية المتبعة فيها، كما قمنا بتقييم المصادر و المراجع و طريقة تصنيفها ثم حددنا بنية الأطروحة و هيكلتها.

الباب الأول: ورد تحت عنوان **"في تعريف القومية و التيارات المناهضة لها"** و أردناه بحثا في المفاهيم و المصطلحات لكل التيارات التي هي مادة مدونتنا، و كذلك تقصيا للجانب التاريخي لكل تيار نشأة و تطورا، و تنزل منظومة كل تيار في الوعي العربي المعاصر فكرا و ممارسة أو تبلوره إيديولوجيا و سياسيا. و لقد تضمن هذا الباب أربعة فصول: في الفصل الأول منه تقصينا "القومية من سياق الحداثة إلى سياق النهضة العربية، فأتينا على ثلاث مباحث: المبحث الأول تعرفنا فيه على القومية في الفكر الغربي "تعريفها" و "مقوّماتها"، أما المبحث الثاني فحاولنا البحث في تجلي الفكر القومي في الوعي العربي الحديث" من خلال الانتلجنسيا العربية و بوادر الفكر القومي العلماني" لنأتي تاريخيا على "الحركة العربية في مجابهة القومية الطورانية" أما المبحث الثالث: فقد تتبعنا من خلاله القومية العربية الواقع و الممارسة من مطلع القرن العشرين إلى النكسة بدءا من القومية في مواجهة الدولة العثمانية و الأطماع الامبريالية إلى "دور الحركات السياسية في إرساء المشروع القومي" من خلال حركة البعث الاشتراكي العربي و "حركة القوميين العرب" انتهاء "بالتجربة الوحدوية للحركة الناصرية"

و كان الفصل الثاني في "التيار السلفي – الإسلامي" و كذلك اشتمل على ثلاث مباحث لنأتي في المبحث الأول على "السلفية الإصلاحية و الجامعة الإسلامية" بتتبع الأفغاني و عبده زعماء الحركة الإصلاحية و الكواكبي و تصوره للجامعة الإسلامية لننتهي إلى المبحث الثالث لنتعرف على:السلفية من الحركة الإصلاحية إلى حركة الإخوان المسلمين، لنعرض إلى "حسن البنا الدعوة و الداعية" و "الإخوان و السياسة" و لنبحث في مفهوم الحاكمية لدى السيد قطب.

و تعرفنا من خلال الفصل الثالث على "التيار الماركسي و حركة الماركسيين العرب" و كذلك تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث: الأول كان بحثا في المفاهيم الماركسية:النظرية و الايديولوجيا ليشرح المبحث الثاني "المبادئ الأساسية للأممية الشيوعية في حين ان المبحث الثالث تناول الأحزاب الشيوعية العربية نشأتها و تطورها و كذلك تفاعل "الانتلجنسيا العربية و الفكر الماركسي"

و جاء الفصل الرابع من الباب الأول حول التيار الإقليمي – الوطني القطري، و لقد تضمن كذلك ثلاثة مباحث: قمنا ب"لمحة تاريخية لنشوء الكيان القطري" من خلال المبحث الأول في حين كشف المبحث الثاني عن "ملامح الدولة القطرية في الوطن العربي" بعد الإقرار ب "الزمن القطري و دخولنا ل"مؤسسات الدولة القطرية" لنستجلي طبيعة " الدولة القطرية الواقع السياسي و المشاركة السياسية" لننتهي إلى المبحث الثالث الذي كشف لنا عن إشكاليات الدولة القطرية و معضلة " الأقليات و الطوائف في الوطن العربي"

أما **الباب الثاني**:الذي جاء تحت عنوان **"حدود العلائق و الجدل الفكري بين القومية و التيارات المناهضة لها إلى موفى الستينات"** فانه تناول بالبحث في حدود العلائق مثل القبول و الرفض المساندة حينا و المعارضة أحيانا و الوفاق و الشقاق الصراع من أجل المصالح السياسية و لقد تداخل في هذا الباب الفكري بالسياسي،و النظري بالعملي و لقد تضمن هذا الباب أربعة فصول كذلك.جمع الفصل الأول بين القومية و التيار السلفي – الإسلامي.

فتناول المبحث الأول "الناصرية الحركة العربية الوحدوية و الخيارات العلمية" ليبحث المبحث الثاني في حدود العلاقة بين الإخوان و الناصرية في خمسينات و ستينات القرن العشرين، فاستجلى المبحث "الرؤية الدينية و مقوماتها في الطرح الناصري" و "ملامح الصدام بين الناصرية و الإخوان و حقيقة الخلاف".

أما الفصل الثاني من الباب الثاني فقد تناول حدود العلاقة بين القومية و الأممية الشيوعية.. و قد تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، كشف المبحث الأول عن طبيعة موقف الأحزاب الشيوعية العربية من القضايا القومية" ليبرز المبحث الثاني نوع من التوافق و التقاء بين متضادين عند بعض النقاط فكان التقاطع بين الطرح القومي و إيديولوجيا الأحزاب الشيوعية العربية في مسألة

"الأمة" "الوحدة" "القومية" . أردناه تقاطعا لا تعارضا لأنه كشف عن بعض الاتفاق بين الأضداد و إن كان نسبي و برقماتي بإقرار حق الشعوب في تقرير مصيرها و محاربة الحركات الفاشستية.

كما كشف المبحث الثالث عن "موقف الأحزاب الشيوعية العربية من الحركة الصهيونية و القضية الفلسطينية" و تهميشهم للقضية الفلسطينية التي كانت بالنسبة إليهم ليست مناورة و لا استيطان بقدر ماهي صراع طبقي. و ليكشف المبحث عن جملة من المطالب تبرز التذبذب في المواقف وفق مؤشر الكومنترون ليسلط الفصل الثالث من الباب الثاني الضوء على حدود العلائق بين القومية و التيار الإقليمي – القطري و لقد تضمن هذا الفصل مبحثين و تفرع عن كل مبحث منهما مطلبين، أما المبحث الأول فقد تناول الإقرار ب"واقع الدولة القطرية في مواجهة طموح الدولة القومية و النزعة الوحدوية.

ليكشف لنا المطلب الأول من المبحث الأول: النزعات الإقليمية و "المشروع السياسي الإقليمي لدولة الانتماءات ما قبل العروبة" من فينيقية و فرعونية. في دائرة أخرى من الانتماءات نجد المطلب الثاني من المبحث الأول يبرز تضخم النزعة القطرية إلى حد "قومنة الدّولة القطرية أو ما عرف بالدولة الأمة" و لقد تعرضنا على عجل لمفهوم الدولة الأمّة مع الزعيم الحبيب بورقيبة.

أما المبحث الثاني: و في سياق حدود العلائق بين القومية و طموحها في الدولة الوحدوية و تمظهر النزعات الإقليمية فان هذا المبحث بحث في "جامعة الدول العربية و التجمعات الوحدوية الشكلية ليتمفصل عن هذا المبحث مطلبين: أولهما "جامعة الدول العربية و المشروع الوحدوي"، أما الثاني وهو نوعا ما نقدي فبحث في فشل التجارب الوحدوية (الوحدة السورية – المصرية).

أما الفصل الرابع من الباب الثاني فجاء بعيدا عن العلائق السياسية و الإيديولوجية ليبحث في الجدل الفكري بين الطرح القومي العربي و التيارات المناهضة له و ليبحث في حدود القومية من خلال نماذج فكرية تختزل توجهات و رؤى التيار الذي تمثله و قد تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول يبحث في تعارض الخطاب القومي و الطرح الإسلامي لدى الإخوان المسلمين، و حدود الفكرة القومية لدى السيد قطب "النموذج" من خلال أثاره و لا سيّما "معالم في الطريق" ليتفرع المبحث الأول إلى ثلاث مطالب تركز على احتدام التعارض الفكري و الجدل و حدة النقد و النقض من خلال المطلب الأول "الحاكمية في زمن الجاهلية" ووقع استعارته من مصطلحات قطب". أما المطلب الثاني فهو يبرز تبلور الخلاف الفكري و الصدام من خلال "الحاكمية في مواجهة علمانية الدولة القومية"

و الأكيد فإنّ النقد يواجه بالنقد و هذا ما نجده في المبحث الثاني فإنّه يتعرض إلى تعارض الخطاب القومي و الطرح الأممي –الشيوعي لدى الماركسيين العرب "الياس مرقص" نموذجا.ليبحث المبحث في حدود القومية في فكر و تصورات الياس مرقص و كذلك اشتمل هذا المبحث أيضا على ثلاث مطالب: المطلب الأوّل يعرفنا بالرجل و فلسفته القومية ذات الطرح الماركسي فتميز الرجل بفكره و عقلانيته و رؤاه النقدية فكان "الياس مرقص فيلسوف الانتلجنسيا العربية الماركسية" و شمل المطلب الثاني مناداته بتعريب الماركسية. أمّا المطلب الثالث فلقد حدد نقده للفكر القومي العربي و الدعوة إلى مراجعة المنظومة النظرية للقومية التقليدية "مرقص و نقد الفكر القومي" من خلال نقده لطروحات اليسار القومي في مقولات ساطع الحصري.

لنخلص إلى المبحث الثالث و الذي تناول تعارض الخطاب القومي و الطرح الإقليمي – القطري: أنطون سعادة "نموذجا" لنستكشف حدود الفكر القومي في تصوره للهلال الخصيب، ولقد تفرع كذلك عن هذا المبحث ثلاثة مطالب، المطلب الأول فلسفة سعادة السياسية و تصوّره للدولة و الأمة و "الدين". أما المطلب الثاني فلقد كشف عن "النزعة الشوفينية في عقيدة سعادة القومية". إلا أن المطلب الثالث تضمن رد القوميين العرب مثل ساطع و قسطنطين زريق في مواجهة شوفينية سعادة بالنقد. و لنخلص إلى خاتمة الأطروحة التي اشتملت على حوصلة لما توصلنا إليه. و بالتالي فان الأطروحة بكل فصولها و مباحثها و مطالبها قد تضمنت الفكرة ونقيضها و مقول على المقولات، و فقد و نقض و إنها من المظاهر الصحية للفكر و المجهود الإنساني الذي يبقى دائما نسبيا و قابل النقد و النقض لا الأخذ بالمسلمات على أنها حقائق ثابتة وتاريخ المعرفة بني على أخطاء.

هذه أطروحتنا التي نهدف من خلالها أوّلا إلى تحقيق مجموعة من الأهداف نقدر أنها تشكل إضافات على صعيد الدراسات الفكرية و العربية و الإسلامية. و ثانيا الكشف عن نقاط القوى و الضعف في البناءات النظرية للفكر القومي العربي و لأطروحات خصومه من مختلف التيارات، و ذلك بوقوفنا عند مختلف مجالات النقد و النقض و مختلف معاييرها و ضوابطها و خلفياتها العقدية و النظرية المتحكمة فيها.

ثم من أهم الإضافات التي نتطلع إليها هي فهم بعض جوانب آليات النقض و الهدم في الفكر العربي المعاصر و كيفية اشتغالها بين هذا التيار أو ذاك.هذه أطروحتنا على تواضعها و نقائصها نضعها بين أيديكم و نرجو أن نكون قد لامسنا و لو جزءا من الحقيقة، و الله و لي التوفيق.

الباب الأول

في تعريف القومية

والتيارات المناهضة لها

تمهيد:

تندرج مسألة القومية في سياق الإطلاع على نمط من الفكر السياسي وهذا الفكر مختلف الاجتهادات ومتشعب وعصيّ على التحديد والتعريف ألا فهو الفكر القومي حيث يصعب تعريف مفهوم القومية لشدّة الاختلاف حول المدلول .

فمصطلح القومية أكثر المصطلحات الاجتماعية والتاريخية والسياسية تعقيدا وتمرّدا على التحديد لأنّه يشكّل حصيلة مركبة معقدة من المعاني والمفاهيم. الخلاف يدور حول المقوّمات الداخلة في تكوين القومية ومكوّناتها و حول حجم كلّ مكوّن ووظيفته، حول المعادلة بين هذه المكوّنات.

سبب الخلاف الأوّل مضموني مفهومي وأمّا السبب الثاني فموضوعي واقعي لأنّ القوميّات متنوّعة ومتطوّرة: قوميات صناعية حديثة غازية لقوميّات شعوب أخرى: وهي قوميات أوروبية، قوميات نامية لها طابع التحرّر من التسلط. وهي قوميات البلدان التي خضعت للاستنزاف الاستعماري. قوميات متكاملة لها دولتها المسيرة لها مثل: القوميّة الفرنسية، الإنقليزية قوميات خاضعة لدول ليست منبثقة منها: مثل الفرنسيين في كندا. قوميات متعدّدة: الإتحاد السويسري، وسابقا الإتحاد السوفياتي، قوميات سلالية: مثل القومية النازية.

ونجد في لبنان من ينادي بقوميّة فينيقية مسيحية وأخرى سورية ثالثة فرعونية ورابعة تنادي بالقوميّة العربية مع وجود مفاهيم موروثة عن العهود السابقة مثل الأمّة المستندة إلى أصول دينية، ورغم كلّ هذا الخلاف إلا أنّ هناك إجماع على أن القومية موقف إيديولوجي سياسي من منطلق وعي مجموعة بشرية ما بهوية متميزة وبوحدة المصير السياسي والرغبة في العيش المشترك وهدفها إرساء الدولة القومية الحديثة.

ويعود ظهور القومية باعتبارها نزعة سياسية الى القرن 18 م كان ظهورها في أوربا إنطلاقا من الثورة الفرنسية 1789 م وهي بالتالي ظاهرة حديثة صنف علماء الاجتماع من خلالها الدولة إلى ثلاث أطوار الدّولة القبلية والدّولة المدينة والدّولة القومية.

الفصل الأول

القومية من سياق الحداثة الغربية الى سياق النهضة العربية

التمهيد :

المبحث الأول: القومية في الفكر الغربي

1- تعريفاتها
2- مقوماتها

المبحث الثاني: تجليات الفكر القومي في الوعي العربي الحديث

1- الأنتلجنسيا العربية وبوادر الفكر القومي العلماني
2- الحركة العربية في مجابهة القومية الطورانية

المبحث الثالث:القومية العربية الواقع والممارسة من مطلع القرن العشرين إلى النكسة.

1- القومية في مواجهة الدولة العثمانية والأطماع الإمبريالية.
2- دور الحركات السياسية في إرسال المشروع القومي
- حركة البعث اللاإشتراكي العربي
- حركة القوميين العرب
- الحركة الناصرية

المبحث الأول: القومية في الفكر الغربي

تعتبر القومية نتيجة الثورة البرجوازية الأوروبية على النظام الكنسي الإقطاعي القيصري. فهناك من يعرّف القوميّة بالأمّة البرجوازية، ذلك أنّ ظهور النمط الإقتصادي الرأسمالي خلق علاقات إنتاج جديدة وفرض تعبئة إجتماعية فكانت الثورة على الإقطاع والكنيسة وتضافرت مع نهضة فكرية و راكبت الإنتاج الصناعي والتجاري بأوروبا. فكان النّداء إلى الحرّيات لضمان المكاسب والمناداة بالدولة القومية للمحافظة على تلك المكاسب وضمان إستمرارها . بذلك نشأ مفهوم القوميّة وتمخّضت عنه القومية الفرنسية والقوميّة الإنقليزية.

وعرفت هذه الظاهرة إنتشارا في أوروبا بعد تصدير مبادئ الثورة الغربية والحملات التي قادها نابليون بونابرت. ذلك أنّ التحرر البورجوازي كان يسعى الى البحث عن توسّع خارجي في كلّ من ألمانيا،إيطاليا و إسبانيا والمبادئ التي رفعها نابليون في حملاته هي المساواة وتقرير المصير وهكذا زلزلت عدّة إمبراطوريات: النمساوية، القيصرية، العثمانية، الرومية والمناطق التي غزاها نابليون واجهته بنفس المبادئ...

وفي هذه الظروف نشأت القوميّة الألمانية على أنقاض أوضاع الإقطاع فتشتت الكنيسة إلى عدّة كنائس وانقلبت أوضاع الإقطاع لصالح الأمّة المتحرّرة والنشاط الليبرالي وهيكلة سياسية متجسمة في الدولة القومية هذا المدّ الأوروبي سيمتد تأثيره إلى الشرق للبحث عن الأسواق الخارجية وبهذا تكون القوميّة محطة تاريخية إقتصادية وإجتماعية بالأساس ذات أهداف سياسية.

و"... يعدّ الشعور القومي بصفة خاصة، وهو أقوى عامل في السياسة الحديثة أكثر هذه العوامل غموضا، إذ أثبت الشعور القومي أنه أقوى من أيّ مذهب سياسي آخر. فقد تحطمت تحت وطأة هجماته إمبراطوريات كبرى. وقامت بإسم القومية حروب وثورات غيّرت معالم العالم، ولم تستطع المصالح الاقتصادية ولا الأخلاق ولا الدّين، أن تحدّ من

اندفاع هذا التيار..." [1] هذا رأي فردريك هرتز في القومية وسنحاول ضبط ملابسات تنزّلها في الوعي الغربي علّ ذلك يضفي بعض الوضوح على التصوّرات القومية، حيث استمدّ الفكر الغربي مفاهيمه القومية من التجربة الأوروبية، انطلاقا من الأحداث التي مرّت بها أوروبا بعد ظهور الدول المركزية القومية، ونجاح ملوك الحكم المطلق في القضاء تدريجيا على المفاهيم والروابط الإقطاعية وعلى السلطة السياسية للكنيسة وتوحيد مشاعر الولاء لجهة سياسية واحدة.

وعلى الصعيد الفكري، لعبت الفلسفات الجديدة لسيادة الشعب وحقوق الإنسان دورا هاما في تغيير نظرة الشعب لشخص الملك الذي لم يعد هو الأمة أو الدولة وأصبحت الدولة هي دولة الشعب، "الدولة القومية" و "الوطن".

ويمكن تتبع إرهاصات الفكر القومي منذ بزوغ عصر النهضة وقد تمثلت بالأساس في اضمحلال مفاهيم الدولة العالمية المرتكزة على سلطة الكنيسة وقد تجلى هذا التوجه في مجموعة من كتابات المفكرين الذين إختلفت دوافع كل منهم، فمكيافيللي (1469 – 1527) الذي عرف برائد الفكر القومي في عصر النهضة تطلع إلى إعادة توحيد إيطاليا والتخلص من التشرذم والنفوذ الأجنبي وضعف مشاعر الولاء السياسي وبرّر لوثر (1483 – 1546 م) أهمية العامل القومي في تكوين الدّولة لحاجته إلى دعم الأمراء والقومية الألمانية في صراعه ضدّ بابا روما واعتبر الدولة صاحبة السلطة المطلقة على الجميع بما فيهم رجال الدّين.

ثم دافع بودان عن وحدة فرنسا رغم الحروب المذهبية فيها بين الكاثوليك والبروتستانت وتبني مبدأ التسامح سياسة قومية حديثة وليس مبدأ أخلاقيا. كما طالب بدعم الملك بوصفه رمزا للوحدة القومية، وفوق مستوى الانقسام الديني في حين فضّل هوبز (1588 – 1679) التضحية بحقوق الأفراد وحرياتهم للحفاظ على وحدة الدولة وذلك بمنح سلطات مطلقة للحاكم لتجاوز أزمات الحروب الأهلية والدينية. كما أرسى لوك (1564-1642 م) الأسس الصلبة للدولة القومية الجديدة، والحقوق والحريات المدنية في مرحلة

---

[1] هرتز (فرديريك): القومية في التاريخ والسياسة ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة الدكتور إبراهيم صقر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر [د. ت]ص 18.

الانطلاق للنظام الرأسمالي ثم جاء روسو (1712 – 1778) لينادي بقومية ذات طابع ديمقراطي وروح إنسانية تعتمد على مفهومه للإرادة العامة (Volonté Général - General Will) الذي سبق ظهور مبدأ السيادة الشعبية (Popular Sovereignty). وكانت القومية تعد في نظر روسو الفضيلة العليا، ومنبع الفضائل الأخرى، وإن الأفراد يكتسبون ملكاتهم العقلية وقدراتهم من المجتمع وبفضله يصبحون بشرا. وأن تحقيق ذلك منوط بنظام تعليمي إلزامي، يدرب الأطفال على تنمية شخصياتهم الفردية في علاقاتها بالدولة فقط. وكفلت أراء منتسكيو (1689 – 1755)مزيدا من الاستقرار السياسي للدولة القومية من خلال مفهوم الفصل بين السلطات الذي وفر الحياة للحقوق والحريات الفردية، وضمن مشاركة السلطات الثلاث المستقلة في السيادة على قدّم المساواة.

وتعتبر أراء هيغل (1770 – 1831 م) نقطة تحول هامة في الفكر السياسي الغربي إذ اكتسب مفهوم القومية لديه مضامين جديدة لعدة اعتبارات، فهو من ناحية كان متأثرا بالظروف الخاصة للدويلات الألمانية ويسعى إلى وضع حدّ لتشرذمها، ومن جهة أخرى كان عليه أن يحدد موقفه من فلسفات المذهب الفردي وكذلك من وجهات النظر المتعددة إزاء ميراث الثورة الفرنسية، وخاصة ما أدت إليه غزوات نابليون من تحطيم الأطر الدستورية في دول أوروبا وسحق القوميات الصغيرة فيها.

حلت الدولة القومية لدى هيغل محلّ الفرد، وشغلت حيّزا مهما في فلسفته للتاريخ فمنجزات كل "أمة" في رأيه هي عنصر من عناصر الحضارة العالمية المتطورة، بمعنى أنّ تاريخ الحضارة يتمثل في تعاقب الثقافات القومية التي تسْهم فيها كلّ أمّة بأحسن ما لديها من مكاسب ثقافية وتكون الدولة هي الموجّهة للتطوّر القومي وغايته في الآن نفسه. كما تتضمن الدولة خلاصة نتاج الأمة أخلاقيا و روحيا بالنسبة للحضارة. وأراد هيقل للقومية أن تقطع مع كل المفاهيم السابقة أيام الثورة وخاصة مفهومي الفردية والمساواة وتمهد لظهور مفهوم آخر ينسجم مع ظروف القومية الصاعدة بألمانيا. إن هيقل تطلع بعد أحداث الثورة إلى تحقيق الاستقرار بواسطة قوى الشعب الخلاقة والسبيل إلى ذلك في رأيه يمكن في إعادة البناء

القومي وتأكيد الاعتماد على التراث والثقافة القومية. وحلت محلّ إرادة الفرد القوى الموضوعية الموجودة في المجتمع القادرة على تقرير مصيرها[1].

أمّا بالنسبة لجون ستيوارت ميل (1806 – 1873) فتعتبر كل جماعة بشرية مكوّنة لقومية ما، إذا ما جمعت بين أفرادها مشاعر خاصة مشتركة لا تجمعهم بمثلها جماعة أخرى، ويكونون مستعدين للتعاون فيما بينهم كما يبدون رغبتهم في الإمتثال بالطاعة لنفس الحكومة، وقد تسهم عوامل السلالة أو العرق أو اللغة أو الدّين أو الجغرافيا في خلق مثل هذه المشاعر لكن الماضي السياسي في رأيه هو أقوى هذه العوامل جميعا.

ويشتمل التاريخ القومي على جملة من الذكريات والتجارب الجماعية بما فيها مشاعر الفخر والمهانة والأسى، وهو ما صرّح به المنظر ميل سنة 1861 في كتابه "آراء في الحكم النيابي" بأن "جوهر الجنسية في التعاطف المتبادل بين أبنائها (الأمّة) ورغبتهم في الاتحاد في ظلّ حكومة خاصة بهم، تعاطف ورغبة نجما عن طريق المشاركة في التاريخ والسياسة وعن طريق مشاعر الفخر والخزي والفرح والألم المتصلة بتجارب الماضي"

كما نجد أن للفكر الماركسي اللينيني موقفا من تطور المفاهيم القوميّة على ضوء منهجه المادي التاريخي فالأمة في الفكر الماركسي اللينيني محصلة انتقال المجتمع إلى نمط الإنتاج الرأسمالي ليصبح مجتمعا مستقرا من الناس تحكمه الروابط والعوامل الاقتصادية وتجمع بين أفراده صفات العيش على الأرض المشتركة، والتكلم بلغة واحدة، ومن خلال التطور الاقتصادي والسياسي يتكون ضمير "الأمّة" ونفسيتها اللذان يظهران في تقاليدها التاريخية والملامح الخاصة بثقافتها وأسلوب حياتها[2]

ولقد صرّح هـ. كون بأنه ظهر في عصر القومية مفهومان أساسيان للأمّة "و "الوطن" صارا جزءا لا يتجزأ من التيار الفكري لدى جميع الأمم. الأول هو مفهوم الأمّة على أساس الحرية وحقوق الإنسان وهو مفهوم ينطوي على التطلع إلى المستقبل وبناء المجتمع القومي على هذا الأساس وقد وجد هذا المفهوم سنده في القوّة السياسية والاقتصادية للطبقة الوسطى المتعلمة. ثم وجده بعد ذلك في حركات العمال والديمقراطية الاجتماعية

---

(1) أنظر المسوعة السياسية – مقال عدد 258 ص، 406 وما بعدها...

(2) أنظر **الموسوعة السياسية**، ص 258.

المنظمة... و الآخر مفهوم يقوم على التاريخ أساسا فهو يمثل في التطلّع إلى الماضي ويشيد بأساطير التضامن القبلي، وموطن التركيز في هذا المفهوم هو الاختلاف عن بقية البشر والاكتفاء الذاتي للأمّة وقد وجد هذا المفهوم سنده بين الطبقات الأرستقراطية والجماهير[1]

نستخلص ممّا سبق إجماع مفكري الغرب المحدثين على أنّ العصر عصر "القومية" وعلى أنّ الرابطة القومية هي الرابطة الموضوعية المثلى التي تلتئم في إطارها المجتمعات الحديثة.

1- تعريفاتها:

"القومية" مصطلح شائع الاستعمال وكثير التداول بين الناس المختصين منهم وغيره المختصين. وإنه لمن الحق علينا أن نعترف –بادئ ذي بدء" – بأن القومية مصطلح غامض بعض الشيء. لقد استعملت القومية في معان كثيرة فأسهم ذلك في اختلاط دلالاتها[2] ولذلك قلما نجد شخصين يستعملانه بنفس المعنى تماما. حتى بين أكثر المفكرين إهتماما بهذا الموضوع أنفسهم. ويرى البعض أن "الشعور القومي أقوى عامل في السياسة الحديثة" وهو أيضا "أكثرها غموضا "[3]

بسبب هذا الغموض بدأ كثيرون ممن تناولوا موضوع القوميّة بمحاولة صياغة تعريف يلمُّ بأكبر قدر ممكن من دلالاتها، ولما كانت الأغلبية الساحقة من الباحثين والمنظّرين في القوميّة هم أيضا دعاه بطرق مباشرة أو غير مباشرة فإنّ كلّ منهم قد تأثر بطبيعة الحال بالقضية التي يدعو إليها وجاءت مَواطن التركيز في التعريف بما يتفق والظروف الموضوعية المحيطة بهذه القضيّة. و لذلك فإنه لا يكاد يُوجد تعريف يمكن أن يضمها كلها

---

(1) أورده: د. أحمد (عبد الكريم): **القومية والمذهب السياسي**، ص 41.

(2) أورده : د. عبد الكريم (أحمد) : **القومية والمذاهب السياسية**، ص 32، نقلا عن عبد الرحمان البزاز (هذه قوميتنا) دار القلم، القاهرة، ط 1 ، 1964، ص ص 31 – 32.

(3) هرتز (فردريك) : "الجنسية في التاريخ والسياسة Nationality in history and Politics 1957 P1 ترجمة : أحمد ، عبد الكريم مراجعة : د. إبراهيم صقر، ص6.

أوحتى معظمها[1]وبالتالي فإنه "لا تكاد تكون هناك قوميتان تجدان تعرفهما الإيجابي في نفس العوامل الموضوعية"[2]

وهناك إختلاف آخر يزيد الأمر إحراجا هو الاختلاف حول المصطلحات المستعملة أصلا في التعريفات وخاصة مصطلحي "الجنسيّة" و "القوميّة" وهو اختلاف يظهر بأوضح صورة في اللغة العربية[3] إذ كثيرا ما يستخدم الأوروبيون وخاصة الفرنسيين والأنقليز لفظ "جنسية" Nationality بمعنيين مختلفين، الأوّل ذو دلالة قانونية، والآخر ذو دلالة تاريخية اجتماعية بمعنى القومية.

ويرى بعض القوميين أن هذا اللبس من زاوية أخرى على أساس أن لفظ Nationality يستخدمه الغربيون للدلالة على "الأمة" التي إستكملت مقوّمات الدولة المستقلة[4] .

ويتضافر إلى لبس الاختلاف فيما يتعلق بالمصطلحات المتصلة بمفهوم "القومية" إلى خلاف في اللغات الأوروبية حول مدلول لفظ "الأمة" وحول مصطلحات أخرى مثل

---

(1) هارولد لاسكي "قواعد السياسة" Gramar of Politics 1955، ص 219، أورده عبد الكريم أحمد، المرجع السابق، ص33.

(2) أورده : د. عبد الكريم (أحمد) : **القومية والمذاهب السياسية**، ص 33، نقلا عن : ر.م ماكيفر R.M Mgiver "الدولة الحديثة" Moderne state, 1946, P123

(3) أحمد (عبد الكريم): **القومية والمذاهب السياسية**، ص 34.

(4) ساطع الحصري : **ما هي القومية ؟**، ص ص 38-40، وهو يشير في هذا الصدد إلى كل من ر. جوهانية في مبدأ القوميات، وهنري بري في مقدمته لكتاب "تطور البشرية- يقضة القوميات من خلال القرن التاسع عشر" الذي يعرف فيه الجنسية Nationality بأنها جماعة بشرية تنزع إما إلى تكوين "أمة" تحكم نفسها بنفسها أو إلى الإندماج في "أمة" Nation موجودة فعلا، ولا ينقص "الجنسية" لكي تصبح "أمة" إلا الدولة État الخاصة بها أو التي تكون مقبولة منها بحرية".

الروح القومية "National Spirit" "والوعي القومي" (National consciousness) و"الطابع القومي " National character [1]

ويشكل استعمال لفظ "الأمّة" شيئا من اللبس والغموض عند استخدامه في إطار ظاهرة "القوميّة الحديثة" حين تتميز هذه الظاهرة بخاصيتين تتصل بالمشاعر الوطنية. فهي تتميّز أولا بأنها عنصر الوعي القومي الذي تتولد عنه الإرادة القومية. وكما يقول فردريك هرتز "إن الأساس الجوهري لمفهوم الأمّة الحديثة هو الوعي القومي، وبدون قدر كاف من هذا العنصر لا توجد أمّة"[2] وثانيهما، تنطوي على مضمون سياسي ينتصب على كيفية تنظيم الكيان القومي (للدولة القوميّة) سياسيا و إجتماعيا، وتحديد العلاقة بين أعضائه [3].

والواقع أنّ لفظ "الأمّة" إرتبط مفهومه تاريخيا في الفكر الأوروبي بنوع معين من الوعي قبل ظهور القومية في مطلع العصر الحديث، حيث فصلت لفظة "الأمّة" الشعب لتطلق على مجموع من الناس النشطين في حين نطلق لفظ "شعب" People على الباقي دلالة على السلبية وعدم المساهمة في الحياة السياسية والإجتماعية، وجاءت "القوميّة" فأدمجت الشعب في الأمّة دلالة على يقظة الجماهير وإيجابيتها سياسيا واجتماعيا[4].

وذكر د. كون ضمن كتابه "فكرة القوميّة" أن "مصطلح الأمّة" Nation في اللغات الأوروبية مأخوذة أصلا من لفظ Nation الذي يعني قبيلة متخلفة (أو ما يطلق عليه الآن بقبيلة ما...) وبعد العصور الوسطى استخدم هذا اللفظ بمفهوم عكسي تماما، إذ كان يطلق خاصة في ألمانيا وفرنسا على الطبقات العليا الحاكمة كمقابل للفظ Peuble أو Volk أي الناس العاديين أو رجل الشارع بالمعنى الاصطلاحي الحديث[5].

---

[1] يعرّف المؤرخ الأنقليزي أرنولد توينبي "دراسة التاريخ" VI، ص 407 الروح القومية Spirit of Nationality بأنها روح تجعل الناس تشعر وتتصرف وتفكر بالنسبة لأي جزء من مجتمع على أنه المجتمع كله"

[2] أنظر فردريك هرتز : القومية في التاريخ والسياسة، فيما يتصل بارتباط مفهوم القومية الحديثة بالإرادة القومية ص 233 وما بعدها.

[3] **Encyclopédia Universalis**, Paris 1984, Article "Nation", Corpus 12, P 934 – 947

[4] د. أحمد (عبد الكريم) القومية والمذاهب السياسية، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ص 40.

[5] أنظر د. أحمد (عبد الكريم) : المرجع السابق، نفس الصفحة.

وتتبع إشتقاق الكلمة الأساسية "أمّة" Nation لا يفي بإزاحة الغموض عن مفهوم القوميّة لأنها جاءت من الكلمة اللاتينية (Natio) التي لها أصل كلمى Natus نفسه. كما أن كلتيهما أخذتا من كلمى (Nascor) والتي تعني بكل بساطة "أنا مولود" (1).

و الجدير بالذكر، أنّ كلّ استعمال لكلمة "القومية" لوصف حوادث تاريخية سبقت القرن الثامن عشر على الأرجح هو استعمال في غير محله، وإنّ ظهر الولاء للعائلة والقبلية في المجتمعات البدائية. كما ظهر هذا الشعور نحو الدولة المدنية والإمبراطورية عند اليونان والرومان الأقدمين. إلا أن الشعور القومي بالمعنى الحديث لم ينتشر إلا حوالي القرن الثامن عشر في عهد الثورة الفرنسية.

إن المؤثرات التاريخية التي عملت في تكوين "الأمّة" و "القوميّة" عديدة ومعقّدة أدّت إلى نمو الشعور بالوحدة بين جماعات من الناس عبّر عن نفسه بالإخلاص لما سميّ "بالأمة" وهكذا تغدو "القومية" مصطلحا شديد التعقيد والتغيّر... وربما أريد في الوقت الحاضر بكلمة "القومية" شعور يوحد جماعة من الناس لهم خبرة تاريخية مشتركة، ورغبة في العيش جميعا في المستقبل كجماعة مستقلة، تعبر هذه العاطفة الموحدة عن نفسها بالولاء للدولة القومية أيا كانت حكومتها، وبمحبة أرض الوطن، وبالاعتزاز بالثقافة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المشتركة من أجل مجدها..."(2)

2- مقوّماتها:

ولذلك فإن القومية قد تعني في الوقت الحاضر ما يلي:

❶ حب الأرض المشتركة، أو الأصل المشترك، أو اللّغة المشتركة، أو الثقافة المشتركة.

❷ أو الرغبة في الاستقلال السياسي للأمّة، و سلامتها وهيبتها.

---

[1] أنظر : شيفر (بويد) **القومية – عرض وتحليل**، ترجمة : د. جعفر خصباك وعدنان الخميري، مراجعة : حسن علي الذنون، وأحمد رفعت البداري، دار مكتبة الحياة، بيروت ط 1 1966، ص 66.

[2] أنظر : شيفر (بويد) القومية – عرض وتحليل، ترجمة : د. جعفر خصباك وعدنان ال؛ميري، مراجعة : حسن علي الذنون، وأحمد رفعت البداري، ص 74.

❸ أو إخلاص غامض لكائن إجتماعي مبهم يعلو على الطبيعة يعرف أحيانا بالأمّة Nation أو الشعب (Volk).

❹ أو عقيدة خلاصتها أنّ الفرد لا يعيش إلا من أجل الأمّة مع ما يتبع ذلك من أنّ الأمّة غالية في حدّ ذاتها.

ويري بعض المفكرين أنه المحك الأهم في تعريف "الأمّة" هو "الإقليم"، والبعض الآخر يرى أنّ الدولة هي المعيار الأهم، فوحدة "الأمّة" وشخصيتها مستمدة من التنظيم السياسي. ولذلك فإنّ الدولة عندهم سابقة على الأمّة وتكون سبب وجودها والعكس صحيح، ولقد ساد هذا الاتجاه بين المفكرين الفرنسيين خلافا للمفكرين الألمان الذين ركزوا على عنصر "اللغة" و"الثقافة" باعتبارهما أهم عناصر تحديد "الأمّة"، حيث آمنوا بأن لكل "أمّة" طابعها الخاص المتميّز. وأن هذا الطابع مستمدا أساسا من اللغة المشتركة وطالما أنّ اللغة هي أداة التعبير عن المشاعر والانفعالات والرموز والأساطير فإنها تضحي هي أداة العادات والتقاليد والتراث، ويصبح الاشتراك في لغة واحدة هو الاشتراك في ثقافة واحدة [1] فهناك من يذهب من أنصار أولوية اللغة بين عوامل القومية إلى أنّ وحدة اللغة دليل أيضا على الأصل المشترك"[2].

ولقد إنتقد المستشرق **آرنست رينان*** Ernest Renan (1823 – 1892) في محاضرته الشهيرة ما هي الأمّة ؟ (Qu'est-ce que Nation) التي ألقاها عام 1882 عنصر اللغة والثقافة : حيث أكّد أن اللغة المشتركة مثلها مثل الأصل الواحد، أو الدين، أو المصالح كلها غير كافية بذاتها لتكوين أمة، فهي عوامل مساعدة على أحسن تقدير للمعيار الأهم وهو وحدة التراث، وعلى حد قول رينان : "إن الجنس والدين واللغة والدولة والمدنية والمصالح الإقتصادية ليست هي ما يصنع الأمّة، إن الفكرة القومية تقوم على ماض مجيد ورجال عظماء، ومجد حقيقي، والتجارب المشتركة تؤدي إلى تكوين الإرادة المشتركة،

---

[1] أنظر موسوعة العلوم السياسية مقال عدد 257، ص ص 405 – 406.

[2] أورده أحمد (عبد الكريم) :**القومية والمذاهب السياسية**، ص 46، نقلا عن س.أ مكارتني : الدولة القومية والأقليات القومية : (The National state and National Minorities p99).

* رينان (أرنست) : ولد سنة 1823 م كاتب وفيلسوف فرنسي له "مستقبل العلم وتاريخ أصول المسيحية" ودراسات في التاريخ الديني" توفي سنة 1892 م (راجع معجم الفلاسفة، ص ص 310 – 311).

والآلام المشتركة، أكثر من أي شيء آخر هي التي تربط الأمّة بعضها ببعض أكثر من الإنتصارات، ومن ثمة فإنّ "الأمّة" تضامن كبير يقوم على الوعي بالتضحيات التي بذلت في الماضي..."[1] فالتاريخ المشترك، خاصة تاريخ المحن، والمعاناة والبطولات يبعث في أفراد الأمة مشاعر الفخر والإعتزاز بماضيهم وتضحي الرغبة في إبقاء هذا التراث حيّا دائما وفي بعثه من جديد في الحاضر أهم عوامل تقريب الأفراد، وإذكاء الرغبة داخلهم في الحياة معا فتنشأ "الأمة" التي يكون لها الولاء الأسمى.

ويرتكز جانب آخر من القوميين على عنصر "الهدف المشترك" كأهم عنصر يعمل على ظهور الأمة، خاصة إذا كان هذا الهدف موجّها نحو جماعة خارجية، ويدعم هذا رأيه بالإشارة إلى حقيقة كون العديد من القوميات تكوّنت أثناء حركة المقاومة للاستعمار المستوطن.

وترفض القوميّة، مقولة الماركسية بأن الحدود الإقليميّة لا يجب أن تقف حائلا دون وحدة الطبقة العاملة في العالم لأن عمال العالم مصلحتهم واحدة، ولا يجب أن تحدهم حدود جغرافية.

وكما ترفض المذهب الشخصي (Personalism) الذي يعلي العلاقات الشخصية على الالتزامات تجاه الدولة والقومية، التي ينتمي إليها، وترفض أيضا الوطنية العالمية (Cosmopolitalisim) التي ترى أن السعي إلى تحقيق المصلحة الإنسانية جمعاء يجب أن يكون هو الالتزام الأول لكل إنسان حيث يكون ولاؤه الأسمى للبشرية وليست لقومية جزئية[2].

وقد اختلف بعض القوميين في إمكان اعتبار "الدّين" مقوّما من مقوّمات القوميّة من عدمه حيث يرى بعض الباحثين أنّ الوحدة القوميّة "والتضامن القومي" إنبثقا إلى حدّ كبير

---

[1] نقلا عن هرتز (فردريك) : القومية في التاريخ والسياسة، ص 18.

[2] انظر موسوعة العلوم السياسية مقال عدد 257، ص ص 405 – 406.

من "جذور دينية" وكان للدّين أثر كبير جدّا كرمز للجنسيّة [1] حيث لعب الدّين دورا هاما في نمو القومية الحديثة، منذ بداية نشأتها في أوروبا، إثر حركة الإصلاح الديني (Réformation)، فقد أسهم الوعي النامي بالجنسية. كما يقول هيز في حركة الإصلاح الديني، كما ساعدت الحركة على نمو المشاعر القومية[2] وفي المقابل نجد رأي آخر يذهب إلى أن "الدّين" كان أيضا عقبة في سبيل تبلور القوميات التي تضم أديانا مختلفة برغم توفر مختلف العوامل الأخرى التي من شأنها أن تؤدي إلى قيام قومية جديدة، حتى أن أحد الباحثين في نشوء الكنائس القومية وتطورها صرّح بأنه أكبر عدوين للجنسية في التاريخ هي الإمبريالية والكنيسة الكاثولوكية" [3]

وبالتالي يرى أصحاب هذا الرأي أنّ القوميّة حركة علمانية بطبيعتها، أي أن فصل الدّين عن الدولة عنصر من عناصر القومية، ويسوقون دليلا على ذلك ما حدث في بعض الحركات القومية، مثل الثورة الفرنسية، وحركة الوحدة الإيطالية. من مبادرة القائمين بالحركة إلى اتخاذ مثل هذا الإجراء بمجرد أن تتولوا السلطة في مجتمعاتهم.

وعلى ضوء هذه الآراء، نلمس بوضوح الاختلاف القائم بين المنظّرين القوميين على ثلاث مستويات :

أوّلا : في المصطلحات المستعملة مثل "القوميّة" و"الجنسيّة" و"الأمّة" ونلاحظ تداخلا كبيرا بينها وأحيانا توظّف "الجنسية" بمعنى "القوميّة" أو "الأمّة" بمعنى "القومية".

ثانيا : في التعريفات المقدّمة للقوميّة والأمّة.

---

[1] فردريك هرتز : الجنسية في التاريخ والسياسة "**Nationality in history and Politicis**"، ص 98 وفي ص 119 يذهب إلى أن "للدين تفوق أحيانا حتى على اللغة في تكوين الشخصية القومية"، أورده عن أحمد عبد الكريم المرجع السابق ص 54

[2] كارلتون هيز : "التاريخ الثقافي والسياسي لأوروبا الحديثة" "**Cult and polit history of medern Europe**" المجلة الأولى ص 213 أورده أحمد عبد الكريم – المرجع السابق ص 52.

[3] كارلتون هيز : "التاريخ الثقافي والسياسي لأوروبا الحديثة" "**Cult and polit history of medern Europe**" المجلة الأولى ص 213 أورده أحمد عبد الكريم – المرجع السابق ص 52.

ثالثا : في العوامل الموضوعة والمعنوية المكوّنة للقوميّة.

ويعدُّ تعريف الأستاذ بسكال ماكيني Professor Pasquale Mancini للقومية في تورين عام 1851 من التعريفات الجيّدة في القرن التاسع عشر، إذ يقدم القومية على أنّها : "مجتمع طبيعي من الناس والوحدة الإقليميّة، والأصل والعادات، واللّغة يربط بين الأفراد تشابه عام في الحياة والضمير الاجتماعي"[1].

ومع أنّه ليس بين هذه التعريفات ما هو غير صحيح، إلاّ أنّ جميعها تكاد تكون أصغر من حجم القومّية الحديثة، حيث أنّ مناقشة العناصر المكوّنة لكل أمّة يثبت عدم كفاية أي تعريف لها، فالأمّة بالنسبة لبعض القوميين الذين يختلفون إختلافا كبيرا في آرائهم من أمثال (رينان Renan)، وتريتشكة Treitschke وباري Barré وزنكويل Zanguill عبارة عن كائن عضوي هيغلي أي عبارة عن روح أو مبدأ روحي ينبعث من تاريخ الإنسان وطبيعته[2] ، وممّا أثر عن رينان قوله : "**أنّ الأمّة روح أي مبدأ روحي**". وهما شيئان يمثلان في حقيقتهما شيئا واحدا يصنع تلك الروح أو ذلك المبدأ الروحي، أحدهما المشاركة في ملكية تراث غنيّ من الذكريات، والثاني هي الرغبة الفعلية في العيش سوية والإنتفاع بصورة مشتركة بالتراث وهو ما عبّر عنه أحمد عبد الكريم في تعريفه للأمّة "والقومية" بقوله "الأمّة جماعة من البشر" تربطها ببعضها أواصر تدعوها إلى إرادة تكوين دولة خاصة بها في إقليم معين تعتبر نفسها صاحبة السيادة عليه وصاحبة الحق في تنظيمه سياسيا، وينشأ هذا الترابط عن عوامل تاريخية تختلف بإختلاف الأمم، وتحتل وحدة اللغة أهمية خاصة بين هذه العوامل والحركة القومية هي ظاهرة وجود الأمّة في سعيها لتحقيق هذه الدولة، أو المحافظة عليها وتنميتها إذا كانت قد تحققت على أساس مجهود واع ذي مضمون سياسي إجتماعي يتعلق بتنظيم هذه الدولة" [3]

ومجمل القول،فإنّ القوميّة تظهر بالشكل الذي يريده القوميون لها، كما أن العناصر المكوّنة للقوميّة متغيرة من مفكر إلى آخر وتكاد تكون القومية الحديثة هي مجمل هذه التعريفات، ولهذا فإنّ قومية كلّ شعب قد عبرت عن نفسها بشكل يخالف الآخر كما أنها

---

[1] شيفر (بويد) **القومية عرض وتحليل**، ص 70.

[2] د. أحمد (عبد الكريم) : القومية والمذاهب السياسية، ص 82.

[3] د. أحمد (عبد الكريم) : **القومية والمذاهب السياسية**، ص 82.

تغيّرت بمرور الزمن فالقوميات الأمريكية لا تشابه القوميات الأوروبية والآسيوية مشابهة تامة لفقدانها الأصول التاريخية العميقة و لإختلاف ظروفها المادية.

المبحث الثاني: تجليات الفكر القومي في الوعي العربي الحديث:

تبلورت معالم الحداثة مع بروز النظام البرجوازي الأوروبي على أنقاض النظام الاقطاعي ومع ظهور القوميات. وتطوّر مع حركة التنوير والتجديد في مختلف مجالات الفكر والعلم والمجتمع، وأخذت مناخ فكرية جديدة تتبلور مثل العقلانية والعلمانية والفردية والموضوعية والحسّ التاريخي، تضاءلت معه مفاهيم معينة مثل المطلق والمقدّس والنهائي[1].

ومن خلال ما تقدم تبيّن أنّ "القومية" في أوربا ارتبطت ارتباطا وثيقا بالعلمانية في علاقة تلازمية. وذلك لأن إنشاء "الدولة القوميّة" المستقلة تطلب الإستقلال التام عن الكنيسة التي كانت تشكل قوة تمارس من خلالها سلطة دينية ودنيوية منافسة لسلطة الدولة. وبالتالي كانت "الدولة القومية" في أوروبا تقويضا للدولة الدينية ذات الطابع الكلياني Totalitarian حيث تتحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير ومطلق فيما يختص بكل أمور الدّين والدنيا على حدّ السواء"[2] وبهذا تكون العلمانية ركن أساس من أركان القوميّة الأوروبية".

ورغم المصدر الأوروبي لفكرة "القوميّة" وكذلك "للعلمانية"، إلا أنهما وجدتا تربة ملائمة في المنطقة العربية، بدءا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد بذل المفكرون القوميون العرب – ولا يزالون – كل جهودهم لمواءمة فكرتي "القوميّة" و"العلمانيّة" مع الواقع العربي، ولإيجاد الحلول للإشكاليات التي نجمت عن تبنيهما، مثل مشكلة العلاقة بين القومية والانتماءات غير العربية، أو العلاقة بين القومية والانتماءات الاجتماعية أو العلاقة بين القوميّة والواقع الدولي القائم على هيمنة عدد محدود من الدول العظمى وأما الإشكالية الكبرى فهي علاقة القوميّة العربية بالديّن.

---

1 العالم (محمد أمين) : **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر** / دراسة لمحمود أمين العالم لومند ديبلوماتيـــك، الكراس العربي جويلية ، أوت 1985.

2 نصّار (ناصيف) : **نحو مجتمع جديد**، دار النهار للنشر – بيروت 1970. ص ص 62-63.

فلقد كانت الأقطار العربية جزءا رئيسيا من الإمبراطورية العثمانية، وكانت اللغة العربية الرابط الأساسي بين شعوبها التي لم تكن جميعها تدين بالإسلام، عندما بدأ التأثير الأوروبي يزعزع كيان الإمبراطورية. وبدأت أفكار جديدة وافدة من أوروبا مثل فكرة "القومية" وفكرة "العلمانية" تلقى صداها لدى النخبة العربية المثقفة.

ولقد اختلفت آراء الباحثين حول تاريخ انبعاث فكرة القومية العربية، حيث يرى البعض "أن القوميّة العربيّة ولدت ونشأت يوم مولد الإسلام" [1] ويذهب **عبد العزيز الدوري** إلى أن الوعي القومي ظهر ونما في القرن التاسع عشر، إلا أن القوميّة العربية تمتد جذورها إلى عصر الإسلام الأوّل، أو قبله ويعبر عن ذلك بقوله "إن الوعي العربي بدأ في العصر الجاهلي مبهما حائرا، ولكنه يظهر في مختلف نواحي الحياة، ثم ظهر في توثب قويّ من خلال الحركة الإسلامية..." [2] أما أنيس الصايغ فيرى أن الإحساس بالعروبة ظهر في العهد الأموي كإرتداد على مفهوم القبلية عندما "عامل العرب إخوانهم في الدين كأنهم درجة ثانية، مع أن الإسلام أوجب مساواتهم في الديّن، وفرضوا عليهم أن يسيروا وراء المسلم العربي... [3] ثم ينتهي إلى أن الحركة القومية العربية وجدت مع الحركة الأدبية في القرن التاسع عشر متفقا مع المؤرخ **جورج أنطنيوس** في قوله : "بدأت قصد الحركة القومية العربية في بلاد الشام سنة 1847 بإنشاء جمعية أدبية قليلة الأعضاء في بيروت"[4] ويتميز الأرسوزي فيما ذهب إليه من رأي بقوله أن "القومية بالنسبة للعرب عريقة قديمة قدم تاريخ البشر، فالعرب هم أصحاب أسطورة بني الإنسان[5] كما يشير إلى قدم الشعور القومي لدى العرب حيث أنّه "لم يكن حادثا طارئا أوجبته الظروف التاريخية الراهنة، فلقد بلغ أوجه في جاهليتنا[6].

---

[1] زين (نور الدين زين) : **نشوء القومية العربية**، دار نهار للنشر، بيروت، ط 4، 1986، ص 136.

[2] الدوري (عبد العزيز) : **الجذور التاريخية للقومية العربية**، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت 1960 ص 47.

[3] الصايغ (أنيس): **تطور المفهوم القومي عند العرب**، دار الطليعة ،بيروت ط1، 1961.

[4] أنطنيوس (جورج) : **يقظة العرب**،تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة د. ناصر الدين الأسد و إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت ط 6 ، 1960 . ص 71.

[5] أوردها بركات (سليم) : **في الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، دار اللوحدة ، دمشق، ط 1 1979ص 165.

[6] الأرسوزي (زكي) : **الأعمال الكاملة** : مج 3 دمشق 1974، ص ص 109-110.

إن القومية تعني " وعي الأمة لذاتها الكلية، إجتماعيا وثقافيا، وتاريخيا، وتميزها عن غيرها من الأمم، بخصوصية هذه الذات في الوجود الحضاري[1].

وبما أننا تساءلنا عن المنابع التي استقى منها الفكر العربي الحديث والمعاصر الفكرة القومية، يمكن أن نقسم هذه المصادر إلى صنفين : مصادر مباشرة وأخرى غير مباشرة. أما الغير المباشرة، فتتمثل في أصداء الحركات القوميّة التي إنبعثت في أوروبا الوسطى والشرقية خلال القرن التاسع عشر – الذي عد قرن القوميّات والتحرّر القومي – وإنفصال بعض القوميات بعد نضال مرير مع الإمبراطورية العثمانية، مثل سربيا، واليونان عام 1832. وبلغاريا عام 1878، كما كان لنجاح الإيطاليين والألمان في توحيد بلديهما في الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر، تأثير كبير على الغرب المسلمين والمسيحيين معا. وأما المصادر المباشرة، فيتقاطع فيها الفكري بالسياسي، كما جسدت الفعل ورد الفعل، والحركة المناهضة لها. لذلك لا يمكننا أن ندرس القوميّة العربية بمعزل عن القومية الطورانية، ولا القومية العلمانية في العالم العربي بمعزل عن النخبة المثقفة (الأنتلجنسيا العربية) سواء كانت من المسيحيين أو المسلمين.

فما هي الخلفية الفكرية للنخبة المثقفة العربية التي أسهمت في تبنيهم للطرح القومي العلماني ، ثم ما هي الظروف السياسية التي كانت خلف المناداة بالوطنية والقومية العربية ؟

1-الأنتلجنسيا العربية وبوادر الفكر القومي العلماني :

من المتفق عليه أنّ أوّل لقاء بين الشرق والغرب في الزمن الحديث كان مع الحملة الفرنسية على مصر (1798 م – 1801 م). ومن المتفق عليه أيضا أن لهذه الحملة أعمق الآثار على تبلور مشروع النهضة العربية الحديثة.

---

[1] أنظر، جمعة (محمد علي) : نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين، ص 42.

وإلى جانب آثار هذه الحملة العلمية والعسكرية، يعدّ المشروع النهوضي لمحمد علي باشا* (1769 – 1849 م) المشروع النهوضي الأول، حيث أدرك (محمد علي باشا) أنّ تحديث وتأسيس الدولة الحديثة لا يتم إلا عبر التعليم وإنشاء المدارس، فكانت الخطوة الأولى هي استقدام المدرّسين الأجانب، وإرسال البعثات إلى الخارج، فكان ذلك المدخل الطبيعي والفعال لأي نهضة علميّة وثقافية [1] .

كما حرص محمد علي باشا على إنشاء المدارس العلمانية، فقد كان افتتح في نهاية العقد الثاني من القرن التاسع عشر، دار للطباعة في بولاق، ساهمت في النهضة العلمية والثقافية العربية الحديثة. وصدرت عنها مئات الكتب، وكانت "جريدة الوقائع المصرية" – وهي الجريدة الرسمية الأولى في مصر – تطبع في هذه المطبعة تحت إشراف رفاعة رافع الطهطاوي (1807 – 1873).

ولطموح في تكوين مملكة عربية تضم كل الأقطار العربية التي تتكلم لغة الضاد كانت حملة إبراهيم باشا (1790 – 1848 م) سنة 1831 على بلاد الشام، فبث بنشاط فكرة الشعب القومي في نداءاته وكان غالبا ما يذكر بمجد الشعب العربي في التاريخ القديم[2]. حيث قام إبراهيم باشا بالعديد من الإصلاحات في بلاد الشام لوضعها على عتبة التحديث على غرار ما جرى في مصر، إلا أن أهم ما يعنينا هو ما يخص ميدان التعليم والثقافة عموما، من جهة افتتح المدارس الابتدائية والثانوية وفق الأنظمة الحديثة في جميع أنحاء البلاد ومن جهة أخرى شيد أول مطبعة في لبنان في 1834 فبدأت إثرها حركة التأليف والترجمة والنشر، ودخلت البلاد بذلك في مرحلة فكرية جديدة.

والواقع أن روح التسامح الدّيني التي عرفت عن إبراهيم باشا، كما عرفت عن والده وتشجيعاته للمسيحيين العرب، وتحريره إياهم من القيود التي كانت تفرض عليهم من قبل

---

* محمد علي باشا (1769 – 1849) مؤسس الدلالة الخديوية والملكية في مصر قبل المماليك في قلعة القاهرة، وبسط سيادته على الشرق الأدنى والسودان، وجنوبي البحر الأحمر. نظم الجيش وزاحم تركيا على السلطة فاعترفت له ولسلالته بحق العرش. فتح بلاده للتمدن العصري

[1] أنظر : د. . زيادة (معن) : **معالم على طريق التحديث الفكر العربي**، ص 137 – ص155 سلسلة عالم المعرفة عدد (115) الكويت 1985 .

[2] أنظر : لوتسكي : **تاريخ الأقطار العربية الحديثة**، ص 121.

الباشوات والأتراك، بالإضافة إلى روح الوطنية أعطت فكرة النهوض والبعث القومي طابعا علمانيا[1].

وبهذا كان "محمد علي أول حاكم... يفصل بالكامل بين علوم الدّين ومركزها الأزهر، والعلوم العقليّة ومركزها المؤسسات التعليمية الحديثة التي أنشأها. وكان هذا الفصل أكبر حدث ثقافي وحضاري في تاريخ مصر والعرب الحديث، وقد تبلورت نتائجه فيما بعد حينما بدأت المؤسسات الحديثة عدار العلوم (1872)، ومدرسة القضاء الشرعي (1917) والجامعة المصرية (1908). تنزع من الأزهر وشيوخه تخصصات كانت حكرا لهم... وتنشر الفكر العلمي في عقول الشيء الجديد مكان العلوم القديمة ذات الأسس والأهداف الدّينية، وبهذا المعنى يمكن إعتبار محمد علي أوّل علماني حقيقي في العالم العربي والإسلامي الحديث[2].

وهكذا نرى أن بذور الفكرة القومية قد تولدت مع التجربة النهوضية لمحمد علي باشا، وخاصة مع إبنه إبراهيم في المشرق، وفي الوقت ذاته نقف بجلاء على الكيفية التي بموجبها بدأ النزوع نحو التنظيم الاجتماعي والسياسي العلماني في سياق السلطة التي أسسها محمد علي.

وارتبط تاريخ النهضة التعليمية الحديثة بتاريخ ظهور الإرساليات الدينية بالبلاد التي نشأت فيها الأديان الكبرى موضوع التنافس. وتعود أقدم مدارس للإرساليات في لبنان إلى عام 1834 من قبل المبشرين العازارين، ثم أنشأ **وليامطمسون الأمريكي** مدرسة ببيروت وسنة، 1847 و أنشأ المبشرون البروتستانت الكلية السورية وكانت تدرّس العلوم باللغة العربية في بداية عهدها. ولقد شهدت منطقة الشام تنافسا شديدا بين "الإرساليتين الأنجليه واليسوعية على اكتساب المؤمنين في لبنان بواسطة نشر التعليم الديني وإنشاء المدارس المطابع والصحف والجمعيات، وأفادت الإرساليات من فترة الحكم المصري للبنان الذي عرف بتسامحه وعدالته تماشيا مع سياسة **محمد علي** أوّل من حاول إقامة مجتمع علماني في

[1] أنظر : د. زيادة (معن) : معالم على طريق التحديث الفكر العربي، ص 167.

[2] د. ظاهر (محمد كامل) : الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر ص 51.

المشرق، بإدخاله العلوم الحديثة والاتصال بحضارة الغرب، والحد من نفوذ الشيوخ وعلماء الدّين وتدخلهم في إدارة دفة الحكم..."[1]

كما إستأثر الإسلام والتراث العربي باهتمام خاص من قبل المستشرقين، وشغلت مصر جانبا كبيرا من هذا الاهتمام، فتوافد كثير من المستشرقين عليها، وزار بعضهم البلاد العربية وجمع العديد من المخطوطات في مختلف فروع المعرفة، حيث حملوها إلى أوروبا وحققوها ونشروها. وأصبح الاستشراق مثل كثير من العلوم له منطلقات، ومناهج للبحث، وجمعيات علمية، ومؤسسات تعنى بتمويله، وقد تعاظم دوره الثقافي والعلمي خلال القرن التاسع عشر.

وما أصدرته هذه الجمعيات – مثل الجمعية الآسيوية 1821، والجمعية الإستشراقية الأمريكية– من المجلات العلمية التي تتناول التراث العربي الإسلامي بالدراسات العلميّة التحليلية، قد ساهم في نشر المنهج العلمي في البحث، وأثرت هذه الدراسات ومناهجها في تنشيط التيار العلماني في المجتمع العربي الإسلامي، حيث ظهر أثرها في رعيل من المفكرين المصريين المسلمين مع بدايات القرن العشرين مثل **لطفي السيد، وطه حسين، وعلي عبد الرزاق، وقاسم أمين** وغيرهم...[2]

وساهم انتشار المطابع في البلاد العربية خاصة في مصر، وبلاد الشام مساهمة فعالة في نشر تيار الفكر العلمي من خلال إحياء التراث العربي، وإيصال المؤلفات الحديثة، وترجمات بعض كتب المفكرين والفلاسفة الأوروبيين إلى أيدي الأجيال المتعلمة. ممّا أسهم في ظهور الصحف والمجلات العلمية والسياسية، والثقافية، وانتشارها.

---

[1] أنظر : نجم (محمد يوسف) : العوامل الفاعلة في تكوين الفكر العربي الحديث (ضمن الفكر العربي في مائة عام).

[2] أنظر (مقال) فليب حتى:**إتجاه في إسلام في "الإسلام في نظر الغرب"**. ترجمة اسحاق مرسى الحسيني
– دار بيروت للطباعة والنشر – بيروت 1953.
أنظر أيضا : **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية** ج 1. منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة
ومكتب التربية العربي الخليجي الرياض 1985 – ص 397.

وازدهرت الصحافة في عهد الخديوي إسماعيل (حفيد محمد علي باشا)، وكان من الأسباب المباشرة لازدهارها هجرة عدد من المثقفين والكتاب "الشوام" المسيحيين إلى مصر بعد المذابح الدينية التي دبّرها الباب العالي في لبنان وسوريا عام 1860، وقد حمل هؤلاء حقدا مريرا على الخليفة لما عانوا من ضغوط. كما كانت نفوسهم تتطلع إلى الحرية والعدالة والمساواة التي تركوا بلادهم من أجلها... ودعوا في صحفهم ومجلاتهم إلى إحلال فكرة الوطن محلّ الخلافة والاستعاضة عن الدعوة إلى التحرّر من الخليفة بالدعوى إلى التحرّر من الاستعمار الأجنبي...[1].

وظلّت الصحف والمجلات التي كانت تصدر في كلّ من بيروت والقاهرة واسطنبول مصدر الزاد الفكري لقراء البلاد العربية ومثقفيها طيلة الربع الأخير من القرن التاسع عشر. كما بلورت وعي العرب الاجتماعي والقومي، وعرفتهم بظروف الاستبداد السياسي والاجتماعي، وبالنظم السياسية الليبرالية، وأفكار النزعة الدستورية والتحرّر القومي، باعتبارها

أفكار بديلة عن الاتجاهات الدينية. كما فتحت أعين العرب على تطوّرات العلم الحديث وضرورة نشر التعليم العلماني وحرية الفكر ومبادئ الحريّة والعدالة وتحرير المرأة.[2]

وأمّا في سوريا، فقد أصدر الرعيل الأول من المثقفين اللبنانيين صحفا بعد فتنة 1860 تدعو إلى التوفيق بين العقائد المختلفة وإلى الاتحاد والتعاون في طلب الحرية والعدالة والمعرفة، ويأتي في طليعة هؤلاء **بطرس البستاني** (1819 – 1883 م). الذي أصدر عام 1860 صحيفة "نفير سوريا" الأسبوعية، ودعا فيها إلى طلب المعرفة لأنها تؤدي إلى الاستنارة العقلية، التي بدورها تؤدي إلى نبذ التعصب، وتحل مكانه التسامح والمثل العليا المشتركة بين الإسلام والمسيحية. كما أثبت ضرورة فصل الدين عن الدولة، ودعا إلى القومية بقول **"ومما لا يسع عاقلا إنكاره أن أهالي سوريا... لم يصلوا هم وبلادهم إلى ما**

---

[1] د. ظاهر (محمد كامل) **الصراع بين التيارين الديني والعلماني**، ص 129.

[2] أورده : نصور (أديب) : **مقدمة دراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850-1948)** ص 86-87 ضمن **الفكر العربي في مائة سنة**، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية. (فؤاد صروف، نبيه أمين فارس).

وصلوا إليه من الانحطاط والمذلة والتأخر إلا من جرى عدم الاتحاد وقلّة المحبة بينهم، وعدم غيرتهم على بلادهم وأبناء وطنهم، وتسليم أنفسهم بحماقة وجهالة إلى سلطة وسطوة التعصبات والأغراض المذهبية والطائفية... وانقيادهم الأعمى إلى دسائس وتملقات أقوام مضرين..."[1] وهنا يعبر البستاني تعبيرا أوّليا عما عرف فيما بعد بالعلمنة، أو فصل الدين عن الدولة. ويقول : "... وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه، أو بينه وبين حكومته... ولا يضعون حدا فاصلا بين هذين المبدأين... لا يؤمل نجاحهم في أحدهما..."[2] وعلاج هذا الأمر في نظره إنما يكون بالعلم والحضارة والتمدن..." ما دام أبناء وطننا... لا يفتحون الأبواب لدخول المعارف والصنائع وانتشارها بين خاصتهم وعامتهم، لا يجب أن ينتظروا الانتظام في سلك الشعوب المتمدنة..[3] ولا يستثني المرأة في دعوته إلى الأخذ بالعلم والآداب وأسباب التمدن "... ويسرهم أن يروها تمتد منتشرة ليس في الرجال فقط بل في النساء أيضا اللواتي هن أمهات البلاد وعلى تمدنهن يتوقف تمدن البلاد..." [4]

ثم يعبّر البستاني صراحة عن فكره العلماني، عندما يتحدث عن الدّيانة ودورها كأحد وسائط التمدن، ولكي تحقق الديانة بعدها التمدني يرى البستاني "وجوب وضع حاجزا بين الرياسة أي السلطة الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية، وذلك لأن الرياسة تتعلق ذاتا وطبعا بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنّها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والإصلاح... ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين... من شأنه أن يوقع خللا بيّنا وضررا واضحا... يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه..."[5]

إن الفكر السياسي العلماني لدى المثقفين المسيحيين انطلق من الحاجة إلى حماية الدين "من غير مصلحة الدين أن يكون أداة السياسة، إن الاستغلال السياسي للدين يفضي إلى التجفيف التدريجي لمنابع الإيمان والحيوية الروحية، من هنا برزت الحاجة إلى فصل الدين

---

[1] المرجع السابق : ص 87.

[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[4] أورده نصور (أديب) : مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام، ص 87.

[5] المرجع السابق، نفس الصفحة.

والدولة"[1]. وتكريسا لهذه الأهداف أنشأ البستاني عام 1870 صحيفة "الجنان" الأدبية السياسية (نصف شهرية)، وكان هدفها محاربة التعصب الديني والدعوة إلى التفاهم والاتحاد الوطني، لذلك جعل شعارها **"حب الوطن من الإيمان"** وهو شعار لم يألفه العربي حتى ذلك الحين. وإلى جانب الصحف السياسية، نجد مجلات علمية، تعرف بعلوم الغرب بعد أن أصبحت اللغة العربية مطواعة للتعبير عن رموز هذه العلوم ومبادئها في طليعتها "المقتطف" بإشراف كل من **يعقوب صرّوف** (1852 – 1928 م)، **وفارس نمر** (1856 و 1951 م).

وإلى جانب ذلك، ظهور عدد من الجمعيات العلمية والثقافية الأدبية في بلاد الشام لها دورا هاما في النهضة الفكرية العربية، وأولى هذه الجمعيات السورية "جمعية الآداب والعلوم" التي أنشئت في بيروت 1847 بمساع من المبشرين الأمريكان قصد نشر العلوم، وترقية الفنون بين الناطقين باللغة العربية، وباقتراح من ناصيف اليازجي وبطرس البستاني خلال عملهما مع البعثة التبشيرية الأمريكية، وكانت هذه الجمعية الأولى من نوعها في بلاد الشام، وظهرت في نشاطاتها بواكير الوعي القومي العربي. من خلال محاولات إحياء أمجاد العرب ومآثر تاريخهم، وبيان عظمة لغتهم، كما جذب الانتباه، من خلال المحاضرات التي ألقيت فيها، الإيمان العميق بقدرة العقل والنزوع إلى نشر الثقافة العلمية وطرح موضوع تعليم المرأة لأول مرة في الشرق العربي[2] .

وتلتها "الجمعية العلمية السورية" 1857، وغيرها من الجمعيات ورافق نشاط هذه الجمعيات نشاط مماثل في الأوساط المسلمة، حيث أنشأ اسعد باشا متصرف بيروت العثماني "جمعية زهرة الآداب" 1873، وتولت نخبة من الأدباء المسلمين سنة 1880 تأسيس "جمعية المقاصد الخيرية".[3]

أمّا وقد استعرضنا الخلفيات الفكرية، التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين، حيث كان هؤلاء في طليعة الفئات التي استطاعت قبل سواها تحقيق بعض السبق في تحصيل العلوم. ويمكن تقسيم العلمانيين العرب إلى قسمين : علمانيين مسيحيين وعلمانيين

---

[1] الشرابي (هشام) : **المثقفون العرب والغرب**،عصر النهضة 1875 –1914، دار النهار، بيروت ط2 – 1978 ص 88.

[2] أنظر : د. ظاهر (محمد كامل) : الصراع بين التيارين الديني والعلماني، ص 134.

[3] هذا التقسيم ورد في كتاب المثقفون العرب والغرب لهشام شرابي.

مسلمين[1] وذلك انسجاما مع الواقع التاريخي. فالعلمانية المسيحية التي قادها رجال فكر مسيحيون قد نشأت ضمن ظروف خاصة، وتلبية لحاجيات نفسية، واجتماعية، وسياسية مختلفة عن الحاجيات والرغبات التي ظهرت مع العلمانية الإسلامية. فالمفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته في الإمبراطورية العثمانية، ويرتد إلى البحث عن وطن أصغر، فكانت سورية بالنسبة لعدد منهم، الوطن الذي يقابل الإمبراطورية العثمانية، وذلك تعبيرا عن عدم استطاعة المفكر المسيحي القبول بوطن هويته الإسلام، وإيمانا منه بوطن يكون الولاء فيه لا للدين بل للقيم الوطنية والإنسانية، ومن هنا كان الطرح القومي عنوانا كبيرا نادى به عدد كبير من العلمانيين المسيحيين كبديل عن التوجه والطرح الدينيين. حتى أنّ هشام شرابي يتحدث عن المثقفين المسيحيين وبواعث ارتباطهم بالغرب العلماني قائلا: "إن الإطار العقلاني غير الديني الذي وضعه المفكرون المسيحيون عكس رفضهم لقبول الادعاءات القيمية السائدة، ومثل ثورة على الثقافة القائمة... وتجسّد هذا في الدعوة الرئيسية للكتاب المسيحيين إلى علمنة الوجود الاجتماعي، بعلمنة الفكر، أنهم عرفوا بالسليقة، أن من المستحيل حلّ معظلة الاغتراب المسيحي في المجتمع العربي دون علمنة النظرة إلى التاريخ وعلمنة الأسس التي بنيّ عليها المجتمع والدولة – وهكذا يمكن النظر إلى الحركة المسيحية الفكرية على أنها حثّ لإعادة تأهيل المسيحي العربي في محيطه الإسلامي..."[2]

ولئن اختلفت أسباب المثقفين العرب العلمانيين في دعوتهم إلى العلمانية ورفعهم لراية العقلانية. إلا أن كل من العلمانيين المسيحيين والعلمانيين المسلمين اتفقوا في النهاية على نفس الأهداف لرفعهم لراية العروبة بعيدا عن إرهاصات الخلافات الدينية والصراعات

---

[1] أنظر : المحافظة (علي) : **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914**- دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ط 2، 1978.

[2] شرابي (هشام) : **المثقفون العرب والغرب**، ص 68.

الطائفية، وبذلك شكل العلمانيون المسيحيون إلى جانب المسلمين العلمانيين واجهة الأنتلجنسيا العربيّة.

وإذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقها دعوة لفصل الدّين عن الدولة في التصوّرات السياسية، ففي هذا الإطار طرحت شعارات القومية كسبيل لإحياء رابطة جديدة بديلا عن الرابط الدّيني، وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن، والدعوة الوطنية، فمع العلمانيين كان الدور الأوّل للغة لا للدين (الولاء للوطن والولاء للإدارة التي يجب أن تكون منبثقة عن الأمّة بشكل ديمقراطي). وهكذا برزت فكرة الوطنية وظهرت الدعوات القوميّة التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال، وبين تحقيق نوع من اللامركزية إدارية تتيح للأقليات إدارة شؤونها بنفسها.

وقد لعبت القيادة المسيحية في بداية الانبعاث القومي، أفضل دور في تحريك الشعب العربي والحث على حبّ الوطن، ومن رموز هذه القيادة، ناصيف اليازجي (1800 م – 1871م)، وبطرس البستاني، الذي نوّه بكيان اسمه العرب، وبثقافة ينتمي إليها هي الثقافة العربية، وكتب سليم البستاني (1856-1925م) **"ستستعيد الأمّة العربية غدا ما فقدته أمس... بقوة الولاء للأمّة، وهو ما يتمشى مع التكافل الوطني، لا الدّيني..."**[1].

هذا، وكان عبد الرحمان الكواكبي* (1849 – 1902 م)، أوّل مسلم عربي يتولى قيادة الحركة القومية العربية مطالبا باستقلال العرب في دولتهم الخاصة. وترك لنا كتابين هما "أم القرى" و"طبائع الاستبداد" وضمنهما آراءه وأهدافه في بعث الحياة الإسلامية بوجه

---

[1] أورده : د. ظاهر(محمد كامل) : **ضمن الصراع بين التيارين العلماني والدين** ص 322.

* عبد الرحمان الكواكبي (1849 – 1902 م) عبد الرحمان بن أحمد بن مسعود الكواكبي، ويلقب بالسيد الفراتي رحالة، من الكتاب الأدباء، ومن رجال الإصلاح الإسلامي، ولد وتعلم في حلب، وأنشأ فيها جريدة "الشهباء". فأقفلتها الحكومة، وجريدة "الإعتدال" فعطلت، وأسندت إليه مناصب عديدة...استقر بمصر بعد أن ساح في بلاد العرب، وشرقي إفريقية، له كتاب "أم القرى" وطبائع الإستبداد" وكان لهما عند صدورها دوي... يعدّ الكواكبي من أهم رجال النهضة الحديثة.

أنظر خير الدين الزركلي، **الأعلام** مج 3، ص 298.

عام، والحياة العربية بوجه خاص، حيث أنه كان يميّز بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب، تميّزا دقيقا وكان يؤكد تأكيدا على "المكانة الخاصة التي يجب أن يحتلها العرب في الإسلام بفضل لغتهم وشرف نسبهم."[1] وإن كان الكواكبي يعظم شأن العرب ويمجّد تفوقهم على الأتراك فذلك راجع في رأيه إلى أن العرب المسلمين يفضلون الأتراك في إسلامهم وأن العرب هم لذلك حماة الإسلام[2].

ونستطيع القول بأنّ الكواكبي أحدث نقلة نوعية في الفكر السياسي العربي، حين أعاد للإسلام وجهه العربي الأصيل، مؤكدا ضرورة استعراب كل مسلم ومسيّر إلى استعراب كل الأجناس التي حكمت في الإسلام كآل بويه ، والسلجوقين..." فلم يشذّ عن هذا الباب غير المغول الأتراك أي العثمانيين، فإنهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيريّة رعياهم لهم... كما أنهم لم يقبلوا أن يستعربوا... ولا يعقل لذلك سبب غير شديد بغضهم للعرب، كما يستدل عليه من أقوالهم التي تجري على ألسنتهم مجرى الأمثال في حقّ العرب، كإطلاق على عرب الحجاز "ديلنجي عرب"، أي العرب الشحاذين، وإطلاقهم على المصريين "كور فلاح" أي الفلاحين الأجلاف..."[3]

فالكواكبي لا يتعصب للعرب إلا لأنهم أهل للقيادة والرياسة، ولأنهم "الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية..."[4]

ولقد ألقى الكواكبي، فكرة الخلافة الروحية، فيكون للخليفة العربي سلطة روحية في العالم الإسلام، وسلطة زمنية على الحجاز يعاونه في ذلك مجلس محلي، وكأنه بذلك قد فتح الطريق أمام سياسة مدنية، وجعل للسياسة استقلالا ذاتيا، وأخضعها لإدارة الناس.

ويرى لوتسكي، أن فكرة الوطن العربي قد حضيت بقسط أوفر في مؤلفات عبد الرحمان الكواكبي، حيث إستنكر علم اللاهوت والتعصب، ودعا إلى حكم الشعب وإلى تكوين

---

[1] زين (نور الدين زين) : **نشوء القومية العربية**، ص 71.

[2] المرجع السابق نفس الصفحة.

[3] الكواكبي (عبد الرحمان) : **أم القرى** ضمن الأعمال الكاملة بقلم محمد عمارة، ص ص 259-260.

[4] الكواكبي : **أم القرى**، دار الرائد العربي – بيروت ط 2، 1982 ص 222

أنظر كذلك : الدوري (عبد العزيز) : **الجذور التاريخية العربية**، ص 59.

فالكواكبي لا يتعصب للعرب إلا لأنهم أهل للقيادة والرياسة، ولأنهم "الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية..."[1]

ولقد ألقى الكواكبي، فكرة الخلافة الروحية، فيكون للخليفة العربي سلطة روحية في العالم الإسلام، وسلطة زمنية على الحجاز يعاونه في ذلك مجلس محلي، وكأنه بذلك قد فتح الطريق أمام سياسة مدنية، وجعل للسياسة استقلالا ذاتيا، وأخضعها لإدارة الناس.

ويرى لوتسكي، أن فكرة الوطن العربي قد حضيت بقسط أوفر في مؤلفات عبد الرحمان الكواكبي، حيث إستنكر علم اللاهوت والتعصب، ودعا إلى حكم الشعب وإلى تكوين دولة عربية واحدة، ووضع الوطن فوق الدين، والوطنية فوق الخلافات الدينية، ومع ذلك لم يخلو فكره من تصوّر... الجامعة الإسلامية"[2].

ورغم موقفه من الاستبداد[3] لم يتضمن رفضا لمؤسسة الخلافة بل نره يدعو إلى وجوب أن تعود الخلافة إلى العرب الأتراك العثمانيين وأن تقيد سلطتها بجملة من الضوابط تقوم على الحرية التي يعتبر فقدانها سبب الانحطاط والفتور.

ولنقل بأن خطين تقاطعا في تأليف الكواكبي خطّ تجديد الإسلام، وإحيائه وتجريده مما علق به عبّر القرون من إضافات لا صلة لها بجوهره، وخطّ القوميّة العربيّة، الأول في نهاية تصوره والثاني في أوّل بدايته[4].

إن الهويّة عند الكواكبي هويّة قوميّة عربيّة أوّلا وهذه الهوية لها صفتها الإسلامية ثانيًا.

---

[1] الكواكبي : أم القرى، دار الرائد العربي – بيروت ط 2، 1982 ص 222
أنظر كذلك : الدوري (عبد العزيز) : **الجذور التاريخية العربية**، ص 59.

[2] لوتسكي : **تاريخ الأقطار العربية الحديثة** ، دار الفرابي، بيروت ط 2 1985، ص 288.

[3] يرى البعض لكتاب "**روح القوانين**" لمنتسكيو Montesquieu، انعكاسا واضحا في كتاب "طبائع الاستبداد".
أنظر المستشرق : تابيرو (نوربير) : **الكواكبي المفكر الثائر**، ترجمة علي سلامة، بيروت – ط 1، 1968، ص 64.

[4] أنظر نصور (أديب) : **مقدمة دراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام**. ص 111 .

ولم يظهر في هذه المرحلة سوى مفكر عربي واحد دعا إلى بناء أمّة عربية ودولة عربية على أساس حديث، و أساس قومي وعلماني ليبرالي، تخطى الكواكبي. -وإن كان إستفاد من تجربته – وفصل نهائيا الدعوة العربية والنزعة القوميّة العربيّة عن العناصر الدّينية الإسلامية. هذا المفكر هو **نجيب العازوري** (توفي 1916) (اللبناني المولد، الماروني المذهب، والفرنسي الثقافة، كان موظفا عثمانيا في لواء القدس فترة من الزمن قبل أن يسافر إلى باريس ويعمل ضد الدولة العثمانية، حيث أسّس رفقة صديق له – الديبلوماسي الفرنسي أوجين يونغ Eugène Jung سنة 1904 جمعية عرفت باسم "جامعة الوطن العربي" Ligue de la partie وكان هدفها الذي أعلنته تحرير الشام والعراق من السيطرة التركية وأصدرت عدة نداءات عنيفة تدعو فيها العرب إلى الثورة.

ولقد ضمّن أفكاره كتابا باللغة الفرنسية عنوانه Le Reveil de la nation arabe "يقضة الأمة العربية في آسيا التركية" وأصدره سنة 1905 وفي سنة 1907 شرع في إصدار مجلة شهرية بالفرنسية عنوانها "L'indépendance Arabe" "الإستقلال العربي" وكان شعارها "الأقطار العربية للعرب" [1] مسندا رئاسة تحريرها إلى صديقه يونغ الذي وضع بدوره ثلاث مؤلفات عن الثورة العربية[2].

ومن أهم الأفكار التي دعا إليها العازوري قوله بأن هناك أمّة عربية واحدة تضمّ المسيحيين والمسلمين على حدّ السواء، واعتبر المشكلات الدينية (من تعصّب، وفتن، ومذابح...) التي تنشأ بين المسيحيين والمسلمين في الوطن العربي إنما هي مشكلات سياسية تثيرها قوى خارجية لمصلحتها الخاصة. " **فالعرب الذين لم يضطهدهم الأتراك إلا لاستمرار تجزئتهم بمسائل تافهة مذهبية ودينية، قد وعوا تجانسهم القومي التاريخي وهم يريدون الانفصال عن الشجرة العثمانية المسوّسة ليكونوا دولة مستقلة بذاتهم...** [1] كما يؤكد أنّ

---

[1] للاطلاع على بعض نواحي حياة العازوري ونشاطاته وراجع جورج أنطنيوس : "يقظة الأمة العربية" ص 172-173 والبارت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939، ص 284 – 287.

[2] هذه الكتب هي :

1/ Les puissances devant la révolte Arabes (Paris 1906)
2/ La révolte Arabes de 1906 à 1916 (Paris 1924)
3/ La révolte Arabes de Juin 1916 jusqu'à nos jours. La lutte pour l'indépendance (Paris 1925)

اضطهاد الأتراك للعرب عام لا فرق فيه بين عربي مسلم، وعربي مسيحي "رغم أنّ الأتراك يضطهدون المسلمين العرب أكثر من إضطهادهم المسيحيين إلا أنهم يحرضون أولئك على هؤلاء، وهم يستندون إلى الكهنة اليونان فيثيرون الأرتودكس ضدّ الكاثوليك بهدف إلهاء الشعوب وتحويل انتباهها عن الطغيان..." (1).

وهنا نلاحظ أنّ كل من الكواكبي والعازوري إنطلاقا في فكرهما من مناهضتهما لاضطهاد الأتراك للعرب، فالأتراك في نظره (العازوري) هم الذين سبّبوا خراب العرب ولولاهم لكان العرب في عداد أكثر الأمم تمدنا في العالم(2).

كما دافع عن عروبة المسيحيين، وقال بأنّها لا تقل صدقا وعمقا عن عروبة المسلمين ودعا إلى ضرورة قيام كنيسة واحدة عربية صرفة، تحلّ محلّ الكنائس أو الطوائف المتعددة والمتنابذة. تمارس العبادة والتفكير باللغة العربية(3). حيث يقول "... لماذا لا نسهل سبيل هذه الحركة القومية الوطنية بإلغاء كل أسباب النزاع ؟... لماذا لا نوحد المذاهب الكاثوليكية الشرقية... في دين واحد وهي التي تؤلف كلها العنصر الأكثر ثقافة والأكثر حيوية في الأمة العربية..."(4).

وهو بدعوته هذه يريد إيجاد صلة وصل بين العرب على إختلاف دياناتهم وطرائقهم، كما يقيم مقابلة بين تعدد الانتماءات الدينية والطائفية، وبين وحدة اللغة" لا توجد بين دجلة وبرزخ السويس، ومن البحر المتوسط حتى بحر عمان، سوى أمّة وواحدة هي الأمّة العربيّة التي تتحدث بلغة واحدة، وتمتلك تقاليد تاريخية واحدة، وتدرس الأدب ذاته... إن قاطني هذه البلدان الشاسعة لا تتميّز بعضهم عن البعض الآخر إلا بالأديان والطوائف والمذاهب التي لا تحصى."(5).

---

1 العازوري (نجيب) : **يقظة الأمة العربية**، ص 73 ، تعريب وتقديم أحمد أبو ملحم المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (د–ت).

2 العازوري (نجيب) : **يقظة الأمة العربية**، ص 199.

3 المصدر السابق، ص 176.

4 المصدر السابق، ص 170.

5 المصدر السابق، ص 167.

لذا دعا إلى إقامة إمبراطورية عربية مستقلة على أسس عصرية، علمانية دستورية ليبرالية[1] يرأسها سلطان عربي مسلم، وتشتمل جميع الناطقين بالضاد في آسيا، مع احترام استقلال لبنان ونجد واليمن، وتقوم على الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية والمساواة التامة بين جميع مواطنيها في الحقوق والواجبات، وتعتمد أسلوب اللامركزية في الحكم[2] فالعازوري مؤمن ببرنامج "جامعة الوطن العربي" الذي يدعو إلى إنشاء "إمبراطورية عربية... وستتخذ الحكومة شكل السلطنة الدستورية المرتكزة على حرية كافة المذاهب، ومساواة كافة المواطنين أمام القانون"[3].

لقد كان هذا أوّل خطاب موجه إلى العرب تحديدا، راسما الأفق السياسي العام للدولة المقترحة، وتضمّن تحديدا "دولة" و"أمة" العرب، إذ طرح مبدأ العلمانية، وشكل، ونوع الحكم، وفكرة المساواة وفكرة القانون، الذي يستوي تحته كافة المواطنين، ويبرّر العازوري دعوته للعلمانية بفصل الدّين عن الدّولة بأن مصلحة الأمة العربية تقتضي ذلك، لأنّ اجتماع السلطتين في رجل واحد كان برأيه : "أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الإمبراطورية العربية العظيمة"[4].

كما أنّ له تبرير آخر لوجوب الفصل بين السلطتين ويعلل ذلك بأن التعصب للقوميّة أمر فطري في الإنسان، أما التعصّب للدّين فهو ثانوي : "التعصب الدّيني ليس سوى تطور في المصلحة الشخصية إن التعصب القومي شعور عفوي فطري تقريبا[5]. لذلك لا تتحرك الشعوب إلا بدافع قومي "إنّ التعصب الديني لا يوجد قط في الأعماق، ولكن الشعور القومي هو الذي يوجه حركات الشعوب"[6]. وليس من دليل على ذلك أبلغ من الاضطهاد التركي للعرب المسيحيين والمسلمين على الرغم من أن الأتراك مسلمين.

---

[1] إن هذا التصور العربي يطابق تصورات معظم الجمعيات العربية التي تأسست في ذلك الحين، خاصة السورية منها، والتي تقتصر على القسم الآسيوي من الوطن العربي دون أن تشمل مصر، أو دول شمال إفريقيا.

[2] أنظر **تطور الفكر القومي العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1986)، ص 130.

[3] العازوري : المصدر السابق، ص 219.

[4] العازوري (نجيب) : **يقظة الأمة العربية** ، ص 220.

[5] المصدر السابق، ص 168.

[6] المصدر نفسه، ص ص 98 – 99.

وإزاء تعدد الدّيانات والطوائف في المشرق، فإنه لا يمكن الجمع بين العرب إلا تحت لواء القومية ولذلك يعتبر العازوري تسمية خليفة في الحجاز مسلم، والحفاظ على وضعية المقدّسات المسيحية في فلسطين، وعلى الاستقلال الذاتي في لبنان في مصلحة الجميع، هكذا يكون قد وجد حلّ لصعوبة كبيرة، بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدّينية في الإسلام من أجل خير الجميع"...[1]

ولئن تحدث الكواكبي عن الفصل بين السلطتين، لا لبناء دولة لائكية بل لأنه يريد نظاما يحقق حدّا أدنى من الانسجام بين المسلمين، فإنّ العازوري سعى إلى إبراز الوحدة القوميّة بين العرب ليوسع الهوّة بينهم وبين الأتراك ولكي يجد سندا للمسيحيين الذين بدءوا يعون قبل المسلمين ضرورة مجابهة السلطان التركي، والاستقلال عن الدولة العثمانية، وبهذا يكاد يكون العازوري أوّل من استعمل مصطلح الأمّة العربيّة بالمعنيين القومي الحديث والسياسي الحديث.

2- الحركة العربية في مجابـــهة القومية الطورانية :

إنّ معظم الدراسات التاريخية التي ترصد التغلغل الغربي في الدولة العثمانية وآلياته، تؤكد أنّه "بدأ في مرحلة مبكرة عنه في الولايات العربية، فالاحتكاك بالغرب لم يتوقف منذ بدايات قيام الدولة العثمانية ومنحها الامتيازات للدول الغربية"[2].

وكانت مقدمات هذا التغلغل ونتائجه قد تجسدت في الحركة "العثمانية الجديدة"، وكان جلّ مطالبها الإصلاح على الطريقة الغربية العلمانية واقتباس نظمها ومصطلحاتها. وأغتيل مدحت باشا (1822 – 1883) أهم رموز هذه الحركة[3].

---

[1] العازوري (نجيب) : **يقظة الأمة العربية**، ص 37.

[2] زريق (موفق) : **نهضة ام تغريب، قراءة سياسية – ثقافية لاتجاهات مرحلة النهضة من منظـور الهويـة**، ص 142.

[3] زريق (موفق) : المرجع السابق، نفس الصفة.

ومع مستهل القرن العشرين تبلورت هذه التوجهات العلمانية الغربية في شكل أيديولوجية قومية عنصرية تركية (طورانية). ذات تكوين ثقافي علماني غربي جسدتها مبادئ "جمعية الاتحاد والترقي" وتنظيمها السري العسكري "تركيا الفتاة".

ولقد أدركت السياسة "الشوفينية" التركية لجماعة الاتحاد والترقي مخاطر المدّ الثقافي القومي العربي المنطلق من بيروت ودمشق والقدس وغيرها من المدن العربية، وما تشكّل إستمراريته من خطر مباشر على مصالح البرجوازية التركية التي لجأت إلى استخدام أساليب دموية أشد بربرية من تدابير السلطان عبد الحميد الثاني. والواقع أنّ "نشوة القوميّة في تركيا.. لم تنجم من الرغبة في الاستقلال السياسي أو الوحدة القومية، بل كانت نهوضا جديدا، أو تنحيّة للصفة العثمانية والسمة الإسلامية في السلطنة"[1].

رحب العرب كأعظم ما يكون الترحيب بثورة 1908 بعد أن عانوا طويلا الاستبداد الحميدي، وكان ضنّهم أنّ الإصلاحيين الأتراك سيمنحون المنطقة العربيّة حق حكم نفسها بنفسها إداريا إلا أنّ الاتحاديين الميالين إلى الحكم المركزي هم الذين كانت لهم الغلبة في صلب الفئة السياسية التركية. في حين لم يتمكن الائتلافيون المؤمنون باللامركزية من الحكم إلا فترة وجيزة.

وعلى صعيد السياسة الخارجية، أخلف حزب "تركيا الفتاة" بوعد تحرير البلاد من ربقة النفوذ الأجنبي، وأخذ يتواطأ مع الإمبريالية الألمانية... ومن أجل الكفاح ضدّ أنقلترا وفرنسا وروسيا استخدمت الدبلوماسية الألمانية بمهارة تعلق أنصار "تركيا الفتاة" بمبدأ "الجامعة الإسلامية" والجامعة الطورانية "لتكريس المبدأ الشوفيني الذي اعتبر جميع الشعوب الناطقة باللغة التركية أمّة واحدة...

هذه السياسة الاتحادية الموالية للألمان، استكملت على الصعيد الداخلي بسياسة التتريك "فالدعوى إلى الوحدة الإسلامية" التي تبناها عبد الحميد كوسيلة لإنقاذ الإمبراطورية، حلت محلها التعبئة التركية الشوفينية في محاولة لفرضها أيديولوجية دولة عنصرية..." وعلى غرار ما حدث في عهد السلطان عبد الحميد، واصل الأتراك مذابح الأرمن كما أغلقوا

---

[1] أنظر الحصري (ساطع) : **نشوء الفكرة القومية**، ص 116، ص 122، وأيضا الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص 20، ص 28.

المنظمات العربية والألبانية ومنظمات القوميات الأخرى... وانتهجوا سياسة التتريك القسري للشعوب غير التركية. فأغلقوا المدارس القومية، وأدخلوا اللغة التركية كلغة الدولة الرسمية الوحيدة في الإمبراطورية العثمانية.

وعمل الإتحاديون وخاصة الثالوث الذي يقودهم (جمال باشا، وأنور باشا، وطلعت باشا) على إرساء سياسة عنصرية صرفة يتولى فيها الأتراك وحدهم السيادة والحكم وما على الشعوب الأخرى بما فيهم العرب إلا الإذعان.

وكان داخل الحركة الليبرالية العثمانية بعض القوميين الأتراك المنادين بالطورانية مثل التتري يوسف أقجوار، وهذا القومي التركي بدأ في التعبير عن نفسه بداية من القرن العشرين، وكان يدعو إلى تطهير اللغة التركية من الكلمات العربيّة والفارسية، وإلى إعادة الإعتبار للتاريخ التركي وتمجيد أبطاله من أمثال جنكيز خان، وهولاكو...

وعمل الاتحاديون على تدعيم اللغة التركية على حساب اللغات الأخرى وخاصة العربية، وحاولوا جعلها اللغة الرسمية في الإمبراطورية وفرضوا على الناس تعلّم اللغة التركية، بحيث أصبحت لغة مقررة في كل مدرسة. كما فرضت على كل الولايات حتى العربية منها إذ طلب من الأعضاء العرب في "جمعية الاتحاد والرقي" أن يكاتبوا الجنة المركزية باللغة التركية فقط. كما فرضوا أن تكون اللغة التركية هي لغة المحاكم في الولايات العربية. كما طالب أعضاء الحركة القوميّة الطورانية بترجمة القرآن إلى التركية وأصبحوا يعبرون علنا عن عدائهم لكلّ ما هو عربي وإسلامي.

وظهور جمعيات طورانية مثل جمعية "ترك قوجي" أي التركي الشجاع" وكان أعضاؤها قد اتخذوا لأنفسهم أسماء تركية قديمة عوضا عن الأسماء الإسلامية، مثلا "أغور" عوضا عن "محمد". كما تأسست جمعيات كشفية كان أعضاؤها يحملون أعلاما عليها صورة الذئب الرمادي التركي والحال أن الإسلام يمنع تصوير الخلائق الحية لأن في ذلك تذكيرا بالوثنية وبالجاهلية.

ولقد زاد في ارتياب القوميين العرب من نوايا الحقيقية للاتحاديين إزاء بني جنسهم انتساب قادة "جمعية الاتحاد والترقي" للحركات الماسونية. والحال أنّ الماسونيين – "البنائيين الأحرار" -Freemasons ضدّ أي تعصب ديني. وهذا يعني في نظر القوميين العرب عدم

إخلاص العثمانيين الجدد "للإسلام، كما أنّ يهود سالونيك كانوا جزءا لا يتجزأ من "جمعية الاتحاد والترقي". وقد أيّد الإتحاديون "الصهيونية" ورحبوا بالمهاجرين اليهود إلى فلسطين وإشترطوا عليهم فقط أن يجلبوا معهم بعض المال والخبرات التقنية وأن يتصرّفوا كمواطنين عثمانيين[1] .

بيد أن هذه المخاوف والمحاذير التي كان زعماء العرب يبدونها تجاه جمعية الاتحاد والترقي "أصبح أمرا واقعا، بعد أن ظهرت القومية التركية العنصرية على حقيقتها وراحت تتحدى الكرامة العربية في دينها ولغتها[2].

ولقد شكل العداء الشوفيني Chauvinism خيبة أمل لدى العرب الذين كانوا ينتظرون الكثير من ثورة 1908. وكما صرّح أوريل هيد Heyd Uriel بأن "ثورة 1908 التي قامت بها "جمعية تركيا الفتاة" كانت تقول بالمساواة بين جميع الرعايا العثمانيين بدون تميز لا في الدّين ولا في العرق. غير أنّ هذه الوعود الجميلة لم تتحقق إطلاقا..."[3]

وبها ساهم الأتراك الطورانيون في إيقاظ الوعي القومي لدى العرب كما " أنّ ظهور القومية التركية هيّأ التربة لبذور الحركة العربية الإنفصالية كي تنمو وتترعرع بدء من 1909"[4].

وحفزت زعماء العرب للتشديد على القومية العربية في مطالبتهم بالاستقلال التام للبلاد العربية، فشرعوا يفكرون بمستقبل أوطانهم العربية وأنشؤا الأحزاب السياسية للدفاع عن قضايا العرب وحقوقهم وكان مؤسسوها من الشبان العرب المثقفين.

وكان لحلّ الاتحاديين لجمعية "الإخاء العربي – العثماني" وإصدار قانون يمنع قيام الجمعيات والأحزاب ذات الأهداف القومية، سببا في حمل زعماء العرب على إتباع الوسائل السرية، فأنشأت عدة جمعيات لم يعلم الأتراك بوجود معظمها قط، وأصبح نشر أفكار القوميين العرب يتم في ميدانين : ميدان علني مجاله النوادي والجمعيات المعترف بها رسميّا،

---

[1] أنظر زين (نور الدين زين)، **نشوء القومية العربية**، ص 86

[2] المرجع السابق، ص 87.

[3] أورده : زين (نور الدين زين) : المرجع نفسه، ص 81.

[4] المرجع السابق، ص 87.

وميدان سرّي تعمل فيه المنظمات في الخفاء، وقد أنشأ عدد من هذه الجمعيات ومارست أعمالها بين سنتي 1909 – 1914 أربع منها مهمة، اثنتان علنيتان : "جمعية المنتدى الأدبي" تأسست 1909 و"جمعية حزب اللامركزية الإدارية العثماني" أنشأت في القاهرة سنة 1912.

أما الجمعيتان السريتان : الأولى هي "الجمعية القحطانية" نسبة إلى سلف العرب الأسطوري قحطان، أنشأت في الآستانة في أواخر سنة 1909، وتنكر أعضاء "الجمعية القحطانية" لمبادئ "الجامعة العثمانية" وإعتبروا العرب أمّة قائمة بذاتها، وصمّموا على إعادة تنظيم الإمبراطورية كدولة مؤلفة من الأمتين العربية والتركية على غرار النمسا والمجر كان مؤسسها عبدا لكريم الخليل (1884 – 1916 م) – "رئيس المنتدى الأدبي" ومن أبرز أعضائها الضابط عزيز علي المصري – وأمّا الجمعية السرية الأخرى فكانت "جمعية العربية الفتاة" التي تأسست في باريس 1911 على يد فريق من الطلاب العرب من أعضاء "المنتدى الأدبي" الذين ذهبوا لمواصلة دراستهم بفرنسا[1].

ويرى البعض أنّ رد الفعل العربي القومي بدأ واهنا ضعيفا تلخّص في مطالب إصلاحية في مؤتمر باريس 1913 ويشير توفيق الناطور إلى أنّ العرب كانت آمالهم تتلخص في المطالبة ببعض الحقوق. يقول : " أجلّ ما كنّا – نحن العرب – نطلبه هو أن نتمتع في الإمبراطورية العثمانية بنفس الحقوق والواجبات التي كان يتمتع بها الأتراك"[2].

ولكن ردّ الفعل ذاك نما بشكل متسارع ليعمل العرب على تحقيق استقلال بلادهم. وتتسارع الأحداث العالمية لتقوم "الثورة العربية" على الأتراك 1916، ووعد بلفور، واكتشاف اتفاقيات سيكس – بيكو وكذلك قيام الثورة البلشفية في روسيا وفضحها لمخطّطات الدول الاستعمارية لإقتسام تركيا العثمانية "كل ذلك عمل على ولادة الحركة القومية العربية،

---

[1] لمزيد الإطلاع على الجمعيات العربية القومية أنظر :

– جورج أنطنيوس : يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية من. ص 182 الى ص 187

– وأيضا زين نور الدين زين : نشوء القومية العربية ص 94 وما بعدها.

– وأيضا لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية من ص 403 إلى ص 407 .

– وأيضا د. عبد الله حنا : من الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان النصف الأول من القرن العشرين.

[2]: أورده زين نور الدين زين في **نشوء القومية العربية** نقلا عن "المنار" ص 92.

ولكنها كانت ولادة قيصرية حقا، لأن الوليد لم تتح له الفرصة للنمو والتكوين السليم حيث وجد نفسه أمام تحديات خارجية فوق طاقته، وتحديات أخرى داخلية. وهي ما تمثل بالاتجاهات الإقليمية التي تحالفت مع الاستعمار لوقوف في وجه تكون حركة قومية عربية تحرّرية شاملة..."[1].

وفي رأي الحصري أن تتريك اللغة والإمعان في الاهتمام بتاريخ الأتراك قبل الإسلام لبّت مشاعر القومية التركية وأملاكا لها في قلوب الأتراك، في أن حضيت هذه الحركة بالقبول، حتى أضحى الرجوع عنها متعذّرا. ولما أبطلت الخلافة سنة 1924 بقيت القومية وحدها مصدر الإلهام ومحطّ الولاء وجعلت المؤسسات القومية استخدام هذه القومية ممكنا في اصطلاحات كعلمنة المجتمع... كان ضروريا أن تتحرّر التركية من أثر العربية والفارسية[2].

وهذا يجعلنا نسلم بالرأي القائل بأن **"الصراع الذي نشأ في نطاق الدولة العثمانية لم يكن في واقع الأمر بين العروبة والإسلام. فلم تكن عروبة العرب ضدّ إسلام الترك، ولكن الصراع اتخذ في واقع الأمر، مواجهة بين قوميتين هما القومية العربية، والقوميّة الطورانية، ولم تكون مواجهة بين مفهومي الإسلام والعروبة، فقد رفض الأتراك القوميّون قبول العرب عمليا كمواطنين متساويين لهم في الحقوق والواجبات، بل حاولوا فرض القومية التركية ولجأوا على عملية التتريك الثقافي وللأوّل مرة في تجربة الحكم الإسلامي مع الأمم الإسلامية الحاكمة من غير العرب، رفض الأتراك أن يتعربوا هم وحاولوا على العكس طمس الثقافة العربية. وهذا الرفض منشأه فكر قومي وليس فكرا إسلاميًا.** وذلك أن التعريب على العكس من ذلك تماما ظلّ على مدى التاريخ الإسلامي ركنا من الأركان الهامة والأساسية في العقيدة الإسلامية التي تقوم على اللغة العربية التي هي وعاء الفكر الإسلامي[3]

.

---

[1] د. جمعة (محمد علي) : **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين**، ص 11.

[2] أنظر المرجع السابق، ص ص 150 – 151.

[3] أنظر تعقيب : د. محي الدين صابر : القومية العربية والإسلام. مركز دراسات الوحدة العربية ط 1983/3 بيروت، ص 180.

وفي مواجهة هذا الوضع الجديد نشأت ظواهر إجتماعية وسياسية. فكان القوميون العرب الذين اتجهوا إتجاها علمانيا وطلبوا بالاستقلال السياسي وبالدولة العلمانية، وهذا يؤكده، ما جاء في مناقشات المؤتمر العربي الأوّل، وفيما دار حوله من أحاديث وما صدر من قرارات.

ففي حديث لرئيس المؤتمر العربي الأوّل "عبد الحميد الزهراوي"* (1871 – 1916) مع محرّر لإحدى الصحف ورد قوله : " يهمني أن أصرح لك قبل كل شيء بأن المؤتمر ليس له صفة دينية، وكل أعماله تنحصر في الدائرة المحددة له من البحث في شؤوننا الاجتماعية والسياسية، ولذلك ترى عدد أعضائه المسلمين والمسيحيين متساويا..."[1].

هذا واعتبر العرب العثمانيون القومية العربية مؤامرة تهدف إلى تدمير الدولة العثمانية وإنهاء الخلافة، ومع نشوب الحرب تقوى موقف المسلمين العلمانيين الذين كانوا مشتاقين إلى اتخاذ موقف قومي كامل – ومن أبرز الناطقين بلسان هذه المجموعة العلمانية عبد الغني العريسي (1891 – 1916 م) الذي لخص الموقف القومي بقوله "... فنحن عرب قبل كل صيغة سياسية، حفاظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة رغما مما كان ينتابنا من حكومة الآستانة من أنواع الإدارات، كالامتصاص السياسي، أو التسخير الاستعماري، أو الذوبان العنصري، فكلّ ما تذرعت به الآستانة من الوسائل لم يؤد إلى غير نتيجة واحدة هي الحرص على مكانة الجماعة، وإحياء هذا الحسّ الشريف النبيل حسّ الجنسية..."[2] ومن هنا كان ازديادا التوكيد القومي على أنّ الهويّة الحقيقية تأتي قبل الارتباط

---

* عبد الحميد الزهراوي : (1871 – 1916 م) هو عبد الحميد بن محمد شاكر بن إبراهيم الزهراوي. عالم صحافي، سياسي ولد بحمص – قاوم السياسة الحميدية – أصدر جريدة المنبر – نفته السلطة إلى دمشق من هناك راسل جريدة "المقطم" المصرية– فر إلى مصر وهناك عمل بالصحافة إلى أن أعلن الدستور العثماني. عاد إلى سوريا ومنها ذهب إلى القسطنطينية واشترك في تأسيس حزب "الحرية والاعتدال" و"حزب الائتلاف" المناوئين لحزب الاتحاديين. وأصدر جريدة الحضارة الأسبوعية، ثم أنتخب رئيسا للمؤتمر العربي الأول في باريس. ثم جعل من أعضاء مجلس الأعيان العثماني.
أعدم شنقا سنة 1916 / أنظر رضا كحالة معجم المؤلفين مج 3 –ج الخامس، ص 104. وأنظر كذلك الزركلي الأعلام مج 4 – ص 57.

[1] أورده أديب نصور : مقدمة دراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام، ص 112.

[2] أورده هشام شرابي : **المثقفون العرب والغرب**، ص ص 128 – 129 عن المؤتمر العربي، ص 42

الديني أو السياسي، تجلى هذا عشية الحرب العالمية الأولى مع تأييد صريح عبّرت عنه الخطبة التالية : "**نحن عرب قبل كل شيء. المسلمون عرب، لكننا عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين، لقد تركنا الدين والصلاة في المساجد والكنائس، وإذا كنّا عربا قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين، فهل يكون من المفاجئ أن نكون عربا قبل أن نكون عثمانيين**"[1].

لقد دفع الزهراوي حياته ثمنا لاتجاهه القوميّ العربي الواضح، ولمناداته بالأمّة العربيّة التي تجمعها رابطة القوميّة العربيّة، واللغة العربيّة، وتشدّها رابطة الوطن مما أثار عليه حقد جماعة "الاتحاد والترقي". وإذا كان الزهراوي قد اتخذ اتجاها عربيا قوميا وهاجم فكرة "الجامعة الإسلامية" في النظرية والتطبيق. وندد باستبداد السلطان عبد الحميد وشوفينيّة الطورانيين الأتراك، فإن زميله رفيق العظم (1867 – 1925) ذهب إلى أبعد من ذلك حين أكد أنّ الخلافة مؤسسة سياسية ورئاسة دنيوية ولا علاقة لها بالدين. وهذا ممّا حدا بالبعض إلى تثمين فصل الدّين عن الدّولة كما أجراه كمال أتاتورك (1880 – 1938 م) من قبيل أنه ليس غريبا عن الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لمقوّمات الدّولة وكيفية اختيار الحاكم وأنّ ابتعاد الدين عن الدّولة والسياسة والقانون أمر مسلم في الإسلام بحسبان أنّ القسم الغالب في الفقه الإسلامي هو محض إجتهادات من الفقهاء وليس نصوصا دينية ملزمة. وبهذا تكون العلمانية أصيلة في الإسلام وليست طارئة عليه[2].

ومجمل القول، لم يعرف الفكر العربي حتى بداية الحرب الكونية الأولى، أفكارًا واضحة وصريحة في القومية العربيّة، وإذا استثنينا نجيب العازوري، فلا نجد مؤلفا آخر أبرز فكرة القومية العربيّة بشكلها المنهجي، وكلّ ما نلاحظه خارج كتابات نجيب العازوري من فكر عروبي هي أفكار وطنية تجلت في تيارين الأوّل تيار علماني قاده مسيحيون لبنانيون من أمثال بطرس البستاني وإبراهيم اليازجي. وثاني تيار ديني يدعو إمّا إلى إعادة الخلافة الإسلامية إلى العرب لأنهم أحق بها من الأتراك، ويتجلى هذا الاتجاه مع عبد الرحمان

---

[1] أورده هشام الترابي : **المثقفون العرب والغرب**، ص 129 خطبة ألقيت في المنتدى العربي في القسطنطينية أفريل 1913. أنظر الأهرام 22 أفريل 1913.

[2] أنظر : عبد الرازق (علي) : الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي،منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت 1978.

الكواكبي، الذي دعا إلى تأسيس إمبراطورية إسلامية يترأسها العرب. ترث الإمبراطورية العثمانية، وإمّا إلى أمّة عربيّة إسلاميّة دعا إليها جمال الدين القاسمي (1866- 1914 م).

كما أنّ الطرح القومي العلماني في البلاد العربية لم يكن من عدم. كما لم يكن وليد صدفة أو طفرة بل كان نتيجة مخاض فكري طويل دام عقودا من الزمن، ووليد تراكم مواقف متواترة ذات تصميم راسخ على مناهضة الاستبداد التركي العثماني الذي تجذّر في الربع الأوّل من القرن العشرين حتى 1924 تاريخ سقوط الخلافة.

وهو ما يؤكد تقاطع الخطاب الفكري الثقافي العلماني بالتوجّه السياسي العروبي القومي الليبرالي. فما هي ملامح القوميّة العربيّة في سياقها التاريخي والسياسي إلى حدود نكسة 1967 واقعا وممارسة؟

المبحث الثالث: القومية العربية الواقع والممارسة من مطلع القرن العشرين إلى النكسة:

1- القومية في مواجهة الدولة العثمانية والأطماع الإمبريالية :

تطوّر الوعي القومي لدى القوميين العرب في نوعين من المواجهة جسّمت حركات على الصعيد الواقع.

✍ **الجبهة الأولى: المواجهة مع الدولة العثمانية** حيث لم يعدّ الأمر مجرّد تذمّر من الإستبداد العثماني بل آل إلى مواجهة بين العرب والسلطة العثمانية جراء إستمرار الإدارة العثمانية ابتداءا من ثورة تركيا الفتاة سنة 1908 م حين تولى الإتحاديون الحكم في الدولة وطبقوا الدستور الذي كانوا ينادون به. فتجسدت سياستهم في تغليب السياسة المركزية والتعصب للقومية الطورانية.

أمّا العرب فاحتدّ عندهم الشعور بالحاجة إلى تغيّر علاقة الحاكم بالمحكومين وتبلوّرت تصوّراتهم للتغيير الذي يناشدونه في صيغ ثلاث:

➢إتجاه أوّل : ينادي بخلافة عربية.

➢إتجاه ثاني: ينادي بإصلاحات تمكن العرب من الحكم الذاتي وتنمية الشخصية داخل الإطار العثماني.

➢اتجاه ثالث: ينادي بالاستقلالية عن الحكم العثماني وإقامة دولة عربية موحدة وهذا الإتجاه كان إذاك ضعيفا.

وفي مواجهتهم للدولة العثمانية وجد العرب مؤيدا لهم ضمن تيار سياسي تركي "جماعة الحرية والإتلاف" وهو الحزب المنافس "للإتحاد والترقي" على الحكم.

ثانيا، المواجهة على الصعيد السياسي ، وبدأت تتحرك في خارج المنطقة العربيّة بانعقاد المؤتمر العربي الأوّل بباريس 1913 م ومثل المؤتمر جميع الإتجاهات السياسية العربية، وتمثل التوجه العام للمؤتمرين في المطالبة بحقوق العرب السياسية ودعم دورهم في الإدارة المركزيّة العثمانية، كما يرون أن الإصلاح يتمثل في وجوب منح العرب نوعا من الإستقلال الذاتي داخل الإمبراطورية، وضرورة فرض اللغة العربية في البرلمان العثماني. وكان لدى المؤتمرين وعي واضح بأن حركتهم ليست حركة دينية فقد كان المسلمون جنبا الى جنب مع المسيحيين وكما أسلفنا القول فإن من الأسماء المشاركة كان الزهراوي الذي صرّح بقوله:"...إن المؤتمر ليست له صفة دينية. وكل أعماله تنحصر في الدائرة المحدّدة له من البحث في شؤوننا الإجتماعية والسياسية. ولذلك ترى عدد أعضائه المسلمين و المسيحين متساويا. فإن فكرة الإتحاديين المسلمين والمسيحيين... أيدتها حوادث بيروت الأخيرة وهي التي ولدت فكرة عقد هذا المؤتمر(1).

و ما تمخّض عنه المؤتمر هو رفض المؤتمرون لإنفصال الكلي عن الدولة العثمانية ورفض أيّ مظهر من مظاهر الولاء لقوة خارجية رغم إغراءات السياسة الفرنسيّة .

و تأكد المؤتمرون من حرج الموقف العربي داخليّا: استبداد الدّولة العثمانيّة، و خارجيّا أطماع الدّولة الفرنسيّة.

[1] أورده: نصور (أديب): مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850-1948) ضمن الفكر العربي في مائة سنة بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العر بية االمنعقد في تشلرين الثاني 1966 في الجامعة الأمريكية بيروت، ط 1 1967، ص 113.

وأسفر المؤتمر عن إتفاق بين ممثل السلطة العثمانية- الوزير طلعت باشا - و ممثل المؤتمرين عبد الكريم خليل و تم فيه تحديد المطالب العربيّة[1].

- إدراج اللغة العربية ببرنامج التعليم بالولايات .
- تعيين ثلاث أعضاء وزارة في الحكومة.
- تعيين نائبين عربيين عن كل ولاية عربية في مجلس الأعيان العثماني.

جسّم المؤتمر تحركًا سياسيًا عربيًا إلاّ أنّه بقي حبرا على ورق و لم يطبق فعليا.

إلا أن الأعنف مع الدولة العثمانية تمثلت في الثورة العربية الكبرى ثورة الشريف حسين سنة 1916[2].

ما إتّفق عليه من إصلاحات في المؤتمر لم ينجز بمجرّد اندلاع الحرب العالميّة الأولى، فعانى العرب الأمرين من الإستبداد العثماني بعد قضائه على رموز الحركة العربية، و أعدم جمال باشا قائد الجيش العثماني الرابع، الوطنيين بكلّ من دمشق و سوريا ،و الهدف من ذلك القضاء على طلائع الحركة العربيّة .

و في هذه الظروف قامت ثورة الشّريف حسين بمؤازرة الدولة البريطانية للتوفيق بين هدفه السياسي و طموحه في إنشاء خلافة عربيّة، و أمل القوميين السوريين في استرجاع حقّ العرب من الغاصب العثماني.

إلا أنّ هذه الثورة كذلك لم تحقق أهدافها لتنكر بريطانيا لعهودها التي وعدت بإقامة الشريف مكّة للخلافة بمجرّد القضاء على السلطة العثمانية. و بالتالي، كان التحرّك العربي ضحيّة مناورات استعماريّة أوروبيّة، و رغم فشل الثورة العربيّة كان صدى الحراك العربي قد إنتشر بالمشرق للمناداة بالقوميّة العربيّة و إن كان مقتصرا على الرقعة الآسيوية من البلاد العربيّة . فبلاد المغرب و شمال إفريقيا كانت بعيدة عن شواغل و إرهاصات الثورة حتى

---

[1] صرح الزهراوي بهذه المطالب في جريدة le temps في حزيران 1913 بقوله " فنحن لا نتمسك بالوحدة السياسية للأجل الرابطة الدينية بل رغبة منا في ايجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه مجموعنا العربي بدون حائل يقف في طريقه و أملا بقيام حكومة رشيدة تكون لنا مشاركة في أمورها و الدولة العثمانية هي التي تقدر أن تحقق رغباتنا اذا هي عملت بلوازم الاصلاح الذي نحن مصرون على طلبه اما اذا هي ظلت بعيدة عين ذلك ...خطتنا معها تتغير ، حين إذ تمام التغيير " المصدر السابق ،ص 102 .

[2] انظر المصدر السابق ، ص 113- 114 .

مصر لم تكن آنذاك قد تعاطفت مع الثورة لمجابهتها الهيمنة الانقليزية ، كما كان للمصريين تصوّر مخالف لثورة الشّريف مكّة ، حتى أنّ بعض الجمعيات الناشئة بمصر كانت تنادي بالقومية العربية في اتجاه مناهض لثورة الشريف مكة .

الجبهة الثانية : مواجهة الأطماع الامبريالية و التجزئة و الاقليمية :

أسفرت الحرب العالمية الأولى عن معاهدة سايكس- بيكو الإستعماريّة و ظهور الخطر الصهيوني بالكشف عن وعد بلفور، و من ثم ألغيت الخلافة العثمانيّة ، و تراجعت الحركة العربية في فترة ما بين الحربيّن بسبب الهيمنة الاستعمارية و انحسر الحراك العربي في إقليم سوريا التي تشبعت بأفكار الثورة العربية . و عمل الاستعمار على ترسيخ ظاهرة التجزئة بتعميق الحدود الإقليمية التي وضعها العثمانيّون قبلهم كما عملوا على طمس الشخصية والثقافة العربية و نتيجة ذلك تقلصت الحركة العربية بعد الحرب العالمية الأولى، إلا أنّ الوعي القومي العربي سيعود إلى البروز بشكل أقوى مع الحركات التحرّرية للبلاد المستعمرة فكان شعار العروبة أفضل رد فعل على مطامع المستعمر ، كما تجاوز الوعي القومي المشرق العربي إلى بلاد المغرب .

و هذا ما كان صداه في المؤتمر الأوّل للطلاب العرب في أوروبا المنعقد في بروكسال في كانون الأوّل سنة 1938م الذي صرح بأن الوطن العربي " هو البلاد التي سكنتها و تسكنها أكثريّة عربيّة في آسيا و إفريقيا و هو بهذا الشكل كُلٌّ لا يقبل التجزئة، و لا التقسيم، و ميراث مقدس لا يمكن التفريط في شبر منه " و العرب " كلّ من كانوا عربــا في لغتهم و ثقافتهم وولائهم (المقصود بالولاء هنا الشعور القومي) فهم العرب ، و العربي هو الفرد المنتمي إلى الأمّة المكوّنة من هؤلاء ."[1]

و أخذت فكرة الوطن الكبير تسيطر على سائر الأوطان الإقليميّة و القطريّة عند المثقفين العرب و ترسّخت الفكرة في البلاد العربيّة جمعاء في غرب آسيا و شمال إفريقيا و هذا ما أقرّه مؤتمر الطلاب العرب المنعقد في لندن صيف 1946 " العرب في يقظتهم هذه لا يتطلعون إلى ما وراء الحدود و لا يطمعون في فتح جديد ، بل جلّ ما يبتغون هو أن يدعهم العالم أحرارا في الأرض التي عرّبها أجدادهم بطابعهم النبيل إلى الأبد من خليج فارس إلى

[1] - المصدر السابق، ص 105.

جبل طارق، و من أعالي الفرات إلى أقصى اليمن، هذه الأرض هي الوطن القومي و القاعدة المادية لحياتهم الشعوب و القبائل المتناثرة عليها و الناطقة بلغة قريش تؤلف وحدة ثقافيّة في مجموعة البشر"[1].

و سواء كان الوطن إقليميا " خاصا " أو قوميّا "عاما " فقد انطوت فكرة الوطن على المساواة بين المواطنين في المواطنة التامة، و على عدم وجود طبقة أفضل من الأخرى. و هكذا سيطرت فكرة الوطن العربي الكبير بعد تطور و تأثر بفكرة الأمّة العربيّة و أصبح الوطن تابعا للأمة محددا بها بعد أن كانت الأمة تابعة للوطن متكوّنة به . و يمكن أن نضبط ملامح الصراع القائم بين نزعتين في حركة التحرير للبلاد المستعمرة حيث تجلى موقفين متضادّين الأوّل إقليمي يدعو إلى قوميات ضيقة مثل قوميّة سوريّة ، مصرية ، تونسية في مقابل موقف ثاني عربي شامل .

حيث تحدّث الثعالبي عن القومية التونسية،و تحدث سعد زغلول عـن القوميّة المصريّـــة،وتحدث أنطون سعادة عن القوميّة السورية إلّا أنّ ظهور حركة البعث العربي جعلت القوميّة العربيّة مرجعا، و مذهبا إيديولوجيا غلب الموقف العروبي في مقابل الموقف الاقليمي و بالتالي فإنّ أربعينات القرن الماضي بلورت الفكر القومي الحقيقي بظهور الخطاب القومي العربي و تجلياته في الإنتاج الفكري للمنظّرين القوميين العرب من أمثال ساطع الحصري و قسطنطين زريق و نجيب العازوري و نيكولا زيادة و عمر فروخ، حيث طرحوا كل القضايا الأساسية في القومية العربية مثل قضية الأمّة و الوحدة السياسيّة و العروبة و علاقة العروبة بالدين و غيرها من القضايا التي سوف نعود إليها من خلال الجدل الفكري الذي كان بين أنصار العروبة و فكرة القوميّة العربيّة و مناهضيها .

2- دور الحركات السياسية في إرساء المشروع القومي :

إرتبط المشروع القومي العربي بظهور ثلاث حركات سياسية كبرى كانت فاعلة وأسهمت كلّ من جانبها في بلورة المشروع القومي و النهوض به في خضم الصعوبات الداخليـــة و الخارجية و العداء الصهيوني،و الطماع الإمبرياليّة و هذه الحركات السياسية

---

1 ـ المصدر السابق، ص 105.

التي تكاتلت حينا و ناصرت بعضها البعض في وجه العدوّ المشترك، و تنافرت و تصارعت حينا أخر، أولى هذه الحركات :

❖ حركة البعث الاشتراكي العربي : [1]

ولدت هذه الحركة في شكل حرب سياسية سنة 1943 و هو حزب البعث الاشتراكي و انعقد مؤتمره التأسيسي سنة 1947 و قد مرت هذه الحركة زمنيا بمرحلتين :

- **المرحلة الأولى : مرحلة تأسيسية :**

كانت الحركة إستمرارا للعمل القومي السابق و لنشاط عصبة العمل القومي التي إنحلت مع الحرب العالمية الثانية، و بالتّالي يكون حزب البعث وريثا شرعيّا لعصبة العمل القومي. وبعث للوجود نتيجة توحّد مجموعتين من القوميّين العرب مجموعة: زكي الأرسوزي الذي كان عضوا في عصبة العمل القومي و مجموعة تزعمها ميشل عفلق والبيطار . وإجتمعت هذه الأطراف في المؤتمر التأسيسي 1947 للإعلان عن الاختيارات القوميّة لحزب البعث العربي.

- **المرحلة الثانية: مرحلة انتقالية:**

إنتقل فيها حزب البعث العربي إلى صيغته الثانيّة نتيجة توحّد و دمّج فريقين : حزب البعث العربي و حزب البعث الإشتراكي إندماجا كليّا، و رفع شعار الحزب: حزب قومي شعبي إشتراكي إنقلابي و أهم الأهداف التي يرمي أليها :الوحدة ، و الحريّة و اللإشتراكية،

---

[1] لمزيد الاطلاع أنظر: ميشال عفلق :**في سبيل البعث**، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ، ط 12 أفريل 1974 . **مختارات من أقوال عفلق مؤسس حزب البعث** (ميشال عفلق) المؤسسة العربية للدراسات و النشر بغداد ، ط 1 ماي 1979.

انظر مصطفى دندشلي : **حزب البعث الاشتراكي 1940-1964** ،ج1 الايديولوجيا و التاريخ السياسي ، تعريب يوسف الجباعي و مصطفى دندشلي، ط 1 ديسمبر 1979.

وكذلك: انظر: دياب (عز الدين): **التحليل الإجتماعي لظاهرة الإنقسام السياسي في الوطن العربي.** "حزب البعث العربي الإشتراكي نموذجا" دكتوراه الدولة في علم الإجتماع السياسي. مكتبة مدبولي،ط 1 .1973.

و بالتالي كان حزب البعث أوّل حزب قومي عربي بالمعنى القاعدي الدّقيق .وثاني الحركات القومية العربية.

❖ حركة القوميين العرب:

و هي حركة كانت وليدة النّكبة الفلسطينية التي أفرزت منظّمة كتائب الفداء العربي، و يرجع عهدها إلى ما بين الحربين و كان هدفها تحقيق الوحدّة بالسلاح لكن منّيت بالفشل فغير أعضاؤها منهجيّة العمل ، خاصة و أنها تأثرت في الثلاثينات بعصبة العمل العربي و جمعية العروى الوثقى و آراء قسطنطين زريق الذي كان المنظر لهذه الجمعية و مرشدها، وبالتالي لم تعدّ منهجيتها العنف بل عولت على قاعدة الجماهير العربية و تضمن برنامجها العملي قسمين يمكن تصنيفهما الى مرحلتين :

الأولى، القضاء على الصهيونية و تحقيق الوحدة. و الثاني النّضال من أجل الإشتراكية والديمقراطية.

كان القوميون العرب يروّن الوحدة أوّلا، ثم تحقيق الغايات الإشتراكية ،و كانت هذه النقطة محلّ خلاف مع حزب البعث الذي يرى ضرورة التلازم بين الهدفين مع مقاومة عدوين في وقت واحد المعتدي الأجنبي المتمثل في الأطماع الامبريالية و الخطر الصهيوني و العدو البورجوازي والرجعية في الداخل . و على هذا الأساس غيّر القوميون العرب برنامجهم و صاروا يرون الجمع بين القضيتين ممّا يسمح بتكوين جبهة مع حزب البعث ، وما حاوله القوميّون مع حزب البعث حاولوه مع الناصرية بتأييدهم لثورة الظباط سنة 1952 و سموها الثورة الأمّ و أقرّوا بقرارات الرئيس جمال عبد الناصر الاشتراكية سنة 1961.

و إنشقت مجموعة القوميّن العرب الى فريقين، يرى ضرورة الإنتقال الإشتراكي السلمي و مثله جورج حبش و أحمد الخطيب، و هاني الهنيدي، و وديع الحداد ، و فريق يرفض الإنتقال السلمي نحو الاشتراكية و يرى حرب الطبقات أمرا لا مفرّ منه .

فكان مصير القوميين العرب اندماج جزء من الحزب في الإتحاد الإشتراكي العربي بالعراق و سوريا، و اندمج القسم الآخر في الحركة الناصرية سنة 1965 م.

و إستمر الوضع على ما هو عليه الى نكسة 1967 م أو الهزيمة التي تكبدتها كلّ الأمّة العربيّة إذاك انقسمت الحركة إلى تيارات عديدة كانت تنحو في إشتراكيتها منحى ماركسيّا لينينيا . على غرار الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، و الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين ، وحزب العمل الاشتراكي العربي ، و منظمة الاشتراكيين اللبنانيين .

أمّا ثالث الحركات القومية فهي:

❖ الحركة الناصرية :

و لقد مرّت هذه الحركة التي إنتسبت إلى جمال عبد الناصر الشخصيّة الكارزماتية إلى ثلاث مراحل:

- ✓ مرحلة البناء الداخلي، و التنمية و هو الذي شرعت فيه الحركة منذ ثورة 1952 م .
- ✓ مرحلة الوعي بأبعاد مصر الغربية ، كان هذا الطور متأثرا بالفكر الإشتراكي وتمخّضت هذه المرحلة عن ولادة الوحدة مع سوريا الا أن هذه الوحدة ولدت كبيرة وانتهت صغيرة حيث ماتت في المهد بعد ثلاث سنوات فقط .
- ✓ لتشهد الحركة الناصرية مرحلة ثالثة تمثلت في التحوّل الإشتراكي و ظهور الميثاق سنة 1961 وكان شعار هذه المرحلة الربط بين النضال القومي و التغيير الاجتماعي و تبنت الحركة الناصريّة مشروع الوحدة العربيّة و القضية الفلسطينيّة و تحرير فلسطين و للأسف إنتهت هذه المرحلة بالفاجعة و هزيمة 1967 و سقوط النظام الناصري .

و قبل أن نبحث في التيارات المناهضة للفكر القومي العربي لنبحث أوّلا في تقييم المشروع القومي من خلال الحركات الثلاث لننظر في إيجابيات هذه التجربة و مدى نجاحها ان كان لها نجاحا يذكر و مواطن الخلل في الايديولوجيا القوميّة العربيّة.

و من الطبيعي أن يكون لكلّ ظاهرة إيجابياتها و سلبياتها ، ايجابيات تذكر فتشكر وسلبيات و نقائص نحاول تجاوزها و تلافي ضرّرها . من الناحية الايجابية فقد طوّرت الحركات القوميّة الثلاث - حركة البعث الاشتراكي العربي ، حركة القوميين العرب ، والناصريّة – العمل القومي و كانت امتدادا للوعي القومي الذي ظهر بين الحربين بل جسّم هذا الوعي فعليا وممارسة ، كما لم تكن هذه الحركات مستقرة بل مرّت بتجارب متعدّدة و

أطوار متنوّعة أفادت من بعضها البعض و إستطاعت نشر الوعي القومي ، و تحريك مشاعر الشعوب العربيّة طيلة عقود من الزمن .

و من الملاحظ، أنّ هذه الحركات قد جمعت بين التنظّير و وضع الإيديولوجيا، والعمل ، فأفرزت فكرا قوميّا و مارست عملا سياسيا . و هذا في حدّ ذاته تطوّر كبير يتجلّى على صعيد الفكر و الممارسة .

و لو سلطنا الضوء على الفكر القومي العربي تجلى لنا ذلك التنوع فمن منطلق قومي لبيرالي نظر كلّ من ساطع حصري و قسطنطين زريّق فطبعا الفكر القومي بطابع قومي لبيبرالي تقدمي ، في حين نظر كلّ من الأرسوزي و عفلق للقوميّة العربيّة من منطلق اشتراكي فجاءت الحركات الثلاث بلون جديد فوضعت الفكر الاقتصادي الاجتماعي في إطاره و ظهرت الاشتراكيات العربية ، كما ترسخ وعي تام بأنّ الوحدة رهينة المصلحة العربية .

و ما يمكن، أن نلاحظه كذلك تجاوز الحركات القومية الثلاث المنطلقات المثالية كالحلم المعلق على المستقبل، في حين نجد لها برامج عمل واضحة مثل: برنامج عمل سياسي مع نظرية البعث السياسية الاجتماعية، و نظرية الانقلاب، و اعتبـار العدو الصهيوني عـــدوّا مشتـــركا ، و اعتبار تحرير فلسطين المغتصبة بوابة للوحدة العربيّة .

و بالتّالي يكون هذا العمل قد مثّل الخطوط العريضة في برنامج سياسي تبنّته الحركات القوميّة و حرصت على ضبط بعض أولويّاته مثل اعتبار مصر القاعدة للوحدة العربية و من الانجازات الهامة لهذه العمل القومي الإعلان عن الوحدة المصرية السوريّة و إن لم تدم طويلا إلّا أنّها عاشت في ضمائر الجماهير العربيّة العريضة بوعي راسخ بأنّ الوحدة أمر ضروري لنهضة العرب و كان هذا الوعي نتيجة تعبئة جماهرية دامت ثلاثين سنة .

أمّا السلبيات و النقائص التي حسبت على هذه الحركات كونها لم تحقق الغايات التي من أجلها قامت بل منيت بالفشل الذّريع لأسباب يمكن أن نحصرها فيما يلي :

✓ لم تكن الحركات منسقة بل مختلفة ، خلاف بين القوميين و البعثيين، و خلاف داخل حزب البعث ذاته ، و انقسام داخل القوميين و اختلاف في أوجه النّظر بين

الناصريّة و البعث و جوهر الخلاف يعود إلى عدم التوصل الى كيفية تنظيم الأولويّات من أين نبدأ؟

و إلى أين ننتهي ؟ و هو خلاف للأسف كان له أثر بليغ في هدر الطاقات القومية و تشتيتها، و في تعطيل تحقيق و لو جزئيا للأهداف التي تزمع الحركات القوميّة انجازها .

و تواصل الخلاف إلى ما بعد نكسة، 1967 و انقسم البعث إلى مناصرين للنّاصرية أو معادين لها .و سنعود إلى هذا بأكثر إيضاح في الباب الثاني لنبحث في العلائق بين كل الأطراف القوميّة و التيارات المناهضة لها.

كما أنّ الحركات القوميّة لم توجّه أنظارها إلى المنجزات القوميّة المشتركة ، فرغم طابعها القومي كانت تدور في فلك ضيق و هو القطرية ، فكل منها يعتبر ذاته القطب الجاذب، و كان منطق الحركات للأسف إمّا تحقيق الكلّ أو لا شيء .

فشلت هذه الحركات في تغيير الأوضاع الاقتصاديّة جذريّا، و إن اتفقت على الاشتراكية اختيارا. فهي لم تتبنى اشتراكية واحدة بل كانت الاشتراكيات العربية طوباوية مسخا عن الاشتراكية العلمية الجاعلة من مبدأ حرب الطبقات، أساسا لها كما تتبنى مبدأ تآخي الطبقات و الإبقاء على حقّ الملكية الفرديّة و حقّ الإرث انسجاما مع العقيدة الإسلامية . و حين سقطت الأنظمة الاشتراكية سرعان ما ظهرت أنظمة رأسمالية و أفضل دليل على ذلك الثورة المضادة في السبعينات مع أنور السادات في مصر .

- ✓ كما تجاهلت هذه الحركات واقع التجزئة و أسبابها التاريخيّة فلم تعالج الاختلاف التاريخي بين البيئات العربية فشتّت جهودها بتناقضات أوضاع الأقطار العربيّة .
- ✓ غفلت الحركات القومية عن مفهوم الاستعمار الاقتصادي و تعلقت بالاستعمار السياسي ، و في مناداتها بالاشتراكية لم تعتمد على القدرات الذاتية بل كانت في تبعية دائمة للآخر.

كما يلاحظ كون الحركات القوميّة لم تعدم النزعة النفعيّة البراقماتيّة، فطرحها للقضايا الهامة حيث تجسّد مبدأ الغاية تبرر الوسيلة فأصبحت قضيّة الوحدة العربيّة ذريعة لفض المشاكل السياسية المحليّة و المعارضة الداخلية .

و نخلص إلى أنّ هذه الحركات القوميّة فشلت في تحقيق الآمال المعلقة عليها رغم جمعها بين التنظير و العمل إلا أن إيديولوجيتهم بقيت معطّلة جراء تذبذب في المواقف ، و التناقض في التصوّرات مثل: إختيارهم للطرح العلماني إلا أنّها لم تكن علمانيّة كاملة ، هذا عدا النّزعة الدغمائية و الكاريزماتية بعض القادة فلم يكن هناك تقدير للعراقيل الداخلية، و الخارجية هذا ما نلمسه كذلك من خلال الفشل الذريع الذي منّيت به الجامعة العربيّة و قراراتها حيث ولدت مشلولة اليديّن، و معاقة فكريّا من البداية . و كل هذا عجّل بالهزيمة التي جمدت العمل القومي طيلة فترة من الزمن ليست بالقصيرة.

و للموضوعيّة فإنّ الأسباب الذاتية الداخلية للحركة القومية لم تكن وحدها كفيلة بتعطيل العمل القومي بل دخول التيار القومي في جدال فكري سياسي مع تيارات أخرى مناهضة للفكر القومي تماما كالتيار السلفي الأصولي، و التيار الماركسي الأممي الشيوعي ، و التيار الإقليمي القطري . هذا خلافا عن الأطماع الامبريالية و العداء الصهيوني و هذا ما سنراه في الباب الثاني لنبحث في التيار القومي و طبيعة علاقته بالتيارات المناهضة له، حدود تعارضها وتقاطعها في المصالح والإيديولوجيا و قبل ذلك لنتعرف على كل تيار على حدّت في سياقه التاريخي و الفكري الإيديولوجي حتى نتعرّف مع من نتعامل و نواجه.

الفصل الثاني

التيار السلفي – الإسلامي

المبحث الأول: السلفية الإصلاحية والجامعة الإسلامية

1- الأفغاني و عبده زعماء الحركة الإصلاحية وفكرة الوحدة الإسلامية

2- الكواكبي و تصوّره للجامعة الإسلامية

المبحث الثاني: السلفية من الحركة الإصلاحية إلى حركة الإخوان المسلمين

1- الدعوة و الداعية (حسن البنا) .

2- الإخوان و السياسة مصحف و سيف .

3- حاكمية قطب .

المبحث الأول: السلفية الإصلاحية والجامعة الإسلامية

عرف الفكر السياسي العربي الحديث عدّة تيارات و إيديولوجيات مناهضة للتيار القومي العربي إلا أنه رغم تعدد المذاهب و النظريات المناهضة للقومية.يمكننا أن نعتبر التيار السلفي أهمها ويعود زمنيا إلى النصف الثاني من القرن العشرين. حيث تعدّ الحركة السلفية من أقدم الحركات التي تمسكت بنظام الخلافة، رغم ظهور الآراء الإصلاحية الليبرالية و كان زعماء الحركة السلفية لا يقبلون بالتنازل عن نظام الخلافة و لا يرضون عنه بديلا و كل ما أقدموا عليه هو إصلاح نظام لخلافة من الداخل. أما الهدف الأساسي الذي من أجله تمسكت هذه الحركة بمنصب الخليفة فهو الدفاع عن الدولة العثمانية ضدّ ما كان يتهددها من أطماع أجنبية. فالخلافة بالنسبة إلى زعماء الإصلاح في هذا الطور هي رمز لوحدة المسلمين و الرابطة التي تجمع بينهم في السراء و الضراء، و كانت أقصى الآمال لديهم أنّ تبقى الأمور على ما هي عليه في الدولة العثمانية تأخيرا لساعة الغرق إذ لم يكن هناك حلّ آخر كفيل بإنقاذ الإمبراطورية أو "الرجل الأبيض".

و لا نكاد نجد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مصلحا سلفيا نادى بإلغاء الخلافة أو بتغيير النظام السياسي أو استبدال صورة الحاكم بصورة أخرى.

نجد محاولة المصلح خير الدّين التونسي الهادفة إلى تدارك التخلف الإسلامي في ميادين التمدن، حيث يرى ضرورة إطلاع المسلمين على أحوال غيرهم لكي يفهموا الوضع الحقيقي للتسابق بين الأمم في ميادين التمدن لا يتهيأ لنا أن نميّز ما يليق بنا.على قاعدة محكمة البناء،إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا لاسيما من حق بنا و حل بقربنا"[1].

يبرز مشروع خير الدّين الفكري، و السياسي و الإصلاحي بالانفتاح على العالم غير الإسلامي و لاسيما العالم الأوروبي، و الأخذ بمناهج التمدن الحديث ووسائله.و لئن كان يلتقي في فكرة التمدن الأوروبي مع الطهطاوي إلا انّه لا يشاركه في وجهة النظر إلى الأمة فالمحور في فكر خير الدين الصلاحي هو الأمّة الإسلاميّة لا الأمّة بالمعنى الوطني السياسي، أو بالمعنى الإقليمي، أو بالمعنى اللغوي و لما كان اهتمامه منصب على إصلاح الدول الإسلامية في عصره-الدولة العثمانية-الرجل المريض فانه تفادى التطرق إلى مشكلة

---

[1] خير الدين التونسي:أقوم المسالك في معرفة أحوال الملوك والممالك، مع تحقيق ودراسة معنى زيادة، دار الطليعة بيروت، 1978، ص 106 ،انظر أيضا ص 107 -110

الوحدة و التوحد في الأمّة الإسلامية و حصر تفكيره في التوفيق بين التصوّر الشرعاني للأمّة الإسلامية و ضرورة التكيف مع تحديات الحضارة الأوروبية الحديثة.

فتصوّره للأمّة بمعناها الإسلامي يقوم من خلال رابطة الشريعة و ينظر إلى الدّين كنظام شامل و يرى أن " التنظيم الدنيوي أساس متين لإستقامة نظام الدّين"[(1)] و بالتالي لا يمكن إقامة التنظيم الدنيوي للمسلمين دون التسليم بان الشريعة الإسلامية كافلة لمصالح الحياة في الدنيا و في الآخرة وهو ما يجيز وصف تصوره بالتصور الديني على حد عبارة ناصيف نصار[(2)].

و من أهمّ النصوص التي تؤكد هذا التصوّر إقرار خير الدين باشا بأنّ الأمّة الإسلامية "لمّا كانت مقيدة أفعالها الدينيّة و الدنيوية بالشرح السماوي و الحدود الواردة على الميزان الاعدل المتكلفة بمصالح الدارين و كانت ثمّة مصالح تمس الحاجة إليها، بل تتنزل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم و انتظام شؤونهم بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالا، و تلاحظها بعين الاعتبار. فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة.و العمل بها حتى تحسن أحوالهم و يحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم متوقف على الاجتماع و انتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حملة الشريعة و رجال عارفين بالسياسات، و مصالح الأمّة متبصرين في الأحوال الداخلية و الخارجية و مناشئ الضرر و النفع، يتعاون.. هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها و درء مفاسدها، بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد فرجال السياسة يدركون المصالح و مناشئ الضرر، و العلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة[(3)].

و بالتالي فإن المسؤولين عن إدارة أحوال المسلمين هم بالدرجة الأولى رجال السياسة و علماء الشريعة. فالتعاون الوثيق بين رجال السياسة و علماء الدّين شرط لتطبيق قاعدة "مراعاة أحوال الرعية في تنزيل الأحكام"[(4)] و بالتالي لاستمرار وجود الأمّة الإسلامية.لاسيّما و أنها كانت مهددة بالانقسام و التفاؤل و لا يخفى ذلك عندما يعترف بوجود

---

[1] خير الدين التونسي:**أقوم المسالك** ص106

[2] انظر نصار ناصيف: **تصورات الأمة المعاصرة دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث و المعاصر** ط 2، 1994

[3] خير الدين التونسي:**أقوم المسالك** ص106 – 107

[4] خير الدين التونسي:**أقوم المسالك، المرجع السابق** ص ص106. 107

"عدة أجناس مختلفة الأديان و اللّغات و العادات" في الدولة العثمانية و يرفض في الوقت ذاته إعطاء الحقوق السياسية لهذه الأجناس.[1]

تعقدّت معطيات المشكلة العامة التي تصدّى لها خير الدّين التونسي فأصبحت مشكلة التأخر مشكلة فقدان السيادة و التخبط في البحث عن الانتماء السياسي الذي ينبغي تحريره من قبضة الاستعمار حيث كان البعد السياسي في تصوّر خير الدين للأمّة الإسلامية مسقطا حول ما تراءى له إن المركز السياسي لهذه الأمة الموزعة أوطانا و ممالك.[2]

حيث يعلم خير الدين تمام العلم الدور التاريخي الذي لعبه انقسام الدّولة الإسلامية الأولى في تفكيك الأمّة الإسلاميّة[3] و لكنه حاول إبراز الدور المعاكس الذي لعبه تقيد المسلمين حكاما وعلماء و عامة بمقتضيات أصول الشريعة و كذلك دور"اجتماع الكلمة و أخوة الممالك واتحادها في السياسة",في جعل المسلمين عموما سباقين في مضماري العرفان و العمران.[4]

1. الأفغاني و عبده زعماء الحركة الإصلاحية و فكرة الوحدة الإسلامية:

تميزت المرحلة التي عاش فيها جمال الدين الأفغاني(1839-1897) و محمد عبده(1849-1905) بأنها مرحلة إحكام الاستعمار الانقليزي قبضته على بلدان عدّة. و هي ذات المشكلة العامة التي تصدى لها خير الدّين التونسي، مشكلة التأخر و مشكلة فقدان السيادة و التخبط في البحث عن الانتماء الأساسي الذي ينبغي تحريره من قبضة الاستعمار.

و يعدّ من أبرز أعلام الفكر السلفي جمال الدين الأفغاني و نجد لأفكاره صدى لدى تلاميذه مثل محمد عبده، و كان الفكر السلفي في أوج قوته عندما كانت الخلافة العثمانية قائمة ثم امتد صداه حتى اثر سقوط الخلافة، على السنة المنادين ببعثها من جديد و يمكننا اعتبار رشيد رضا من أبرز أعلام الفكر السلفي الذين دافعوا عن فكرة الخلافة و كان امتدادا للتيار السلفي الذي تواصل نشر أرائه على يديه.

---

[1] خير الدين التونسي:أقوم المسالك ص151 – 152

[2] نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص25.

[3] خير الدين التونسي:أقوم المسالك، ص142 –146.

[4] خير الدين التونسي:أقوم المسالك، ص108 – 131 – 142– 146 .

و تنبغي الإشارة أن وراء التمسك بصورة النظام القائم المتجسّد في الخلافة تكمن الفكرة السلفية المتمحورة حول الوحدة الإسلامية وهو ما عبر عنه بوضوح جمال الدين الأفغاني.حيث نادى بضرورة توثيق عرى الرابطة الإسلامية فالتوحيد في رأيه لا يكون ممكنا إلا تحت راية الإسلام و قد ردّد تلاميذ الشيخ صدى هذه الفكرة و اعتبروا أنّ المقوم الإسلامي هو المهيمن على الحضارة العربية الإسلامية، و أنّ العرب لم يكونوا يمثلون بدون الإسلام حضارة.

❖الأفغاني :فكره الدّيني وتصوّراته السياسية:

كان الأفغاني من أكثر رجال الدّين المسلمين تحسسا و أعمقهم إدراكا بمدى الخطر الذي يشكله الغرب الإمبريالي على الإسلام و المسلمين.و قد جمع في شخصه مزيجا من الشعور الديني و الوطني و الراديكالية الأوروبية مع ثقافة دينية و سياسية و فلسفية عميقة.(1) وأثبتت دراسات حديثة أصوله الفارسية الشيعية.(2)

فلقد سعى السيد جمال الدين الأفغاني إلى توحيد شطري العالم الإسلامي السني والشيعي وإلى تغيير واقع المسلمين الديني و السياسي و الحضاري كما حاول تكوين رأي عام وطني و نشر الوعي الوطني و السياسي و الاجتماعي بين العرب و المسلمين من خلال التشجيع على إصدار الصحف و المجلات التي تضمنت أفكاره.

أشعل الثورة في كلّ بلد إسلامي حل فيه، من أفغانستان و الهند إلى إيران و مصر التي أمضى فيها أخصب فترات حياته من (1871-1879)حيث تتلمذ عليه مجموعة من شيوخ الأزهر و مجموعة من الشباب المثقف.و لم يترك إلا القليل من الآثار الفكرية تمثلت في مجالات سياسية وافتتاحية مجلة "العروة الوثقى" و أحاديثه لمريديه و رده على الدهريين، و على أرنست رنان عن الإسلام و العلم و من خلال أثاره يمكننا استجلاء اتجاهاته الفكرية و أهدافه السياسية و الاجتماعية والدينية.و باشتداد حركة الاستعمار في البلدان الإفريقية و الأسيوية انتقل البعد السياسي في تصور الأمّة الإسلاميّة عند الأفغاني وعبده إلى عموم

---

[1] انظر حوراني (ألبارت): الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939) ترجمه كريم عزقول،دار النّهار، بيروت ، ط3، 1977، ص 136

[2] راجع: Iraj Afshar et Asghar Mahdavi.Documents inédits concernant seyyed Jamal al din Al Afghani Univ De Téhéron 1963

المسلمين.فالمواجهة مع الأخر المحتل ليست فقط مواجهة حضارية، و لهذا السبب كان من الطبيعي ان يتخذ الهم السياسي مكانه في تصور الأفغاني للأمّة الإسلاميّة.

عكست أفكار السيد جمال الدين الأفغاني وعيا عميقا بمشكلات العالم الإسلامي وبمخططات الدول الأوروبية الاستعمارية في عصره.عمل جاهدا على حلّ مشكلات المسلمين الخارجية المتمثلة في الاستعمار، و الداخلية المتمثلة في التخلف العام و الاستبداد و الجهل والانحلال الديني و الأخلاقي [1]. وبالتالي تبلورت إستراتيجية الأفغاني لمواجهة المشكلة الأولى بالدعوة إلى وحدة المسلمين في إطار رابطة دينية سياسية قائمة على تعاليم القرآن و السنّة دون اعتبار لغتهم و أجناسهم و أوطانهم.و لمواجهة المشكلة الثانية اتخذ إستراتجية الديمقراطية و تأسيس حياة دستورية تنهض بالمسلمين سياسيا.و تقضي على أسباب الظلم و الاستبداد اجتماعيا.

أمّا في مواجهة الانحلال الدّيني و الأخلاقي فقد إنتهج إستراتجية الدعوة إلى الإصلاح الديني و إعادة بناء الإنسان المسلم حيث اتسمت فكرته عن العالم الإسلامي بالكونيّة والشمولية. فالإسلام عنده ليس مجرّد عقيدة دينية أو مبادئ اجتماعية فقط، و أيضا سلاحا و إيديولوجيا لبلوغ أهداف سياسية. و من هذا المنطلق كانت نظرته إلى الاستعمار الامبريالي كإمتداد للحملات الصليبية. "إن الغرب يواجه الشرق و روح الحملات الصليبية لا تزال تجيش في الأفئدة" إلاّ حالة الخصام مع الغرب لم يمنع الأفغاني من الدعوة إلى الأخذ عنهم العلوم النافعة من أجل التجديد و التحديث و التطوير مع المحافظة على الهويّة الإسلامية المميزة .و بروح الناقد المبصر وجه نقدا قاسيا إلى أسلوب التقليد و الانبهار غير الواعيين لكل ما هو غربي. كما انتقد إستراتيجية محمد علي الثقافية و شيّده العثمانيون من مدارس العلمانية الحديثة، و ما أرسلوه إلى أوروبا من بعثات علمية و تساءل عن الفوائد التي جناها الشعب المصري والعثماني من تلك المدارس و البعثات.[2]

إنّ منظور الأفغاني لبناء الدولة الحديثة يجب أن ينطلق من كونه تعبيرا عن الذات والهوية الإسلامية أوّلا،و أن يأخذ من الغرب ما يتلائم مع طبيعة هذه الذات الإسلامية وحاجياتها، لأن تقليد النموذج الغربي بكل عيوبه و نظمه و مفاهيمه بما فيها نظمه العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة يؤدي بالأقطار الإسلامية إلى حالة التبعية السياسية والحضارية.

---

[1] انظر السيد (رضوان): الاسلام المعاصر دار العلوم بيروت 1986 ص 197 – 198.

[2] انظر الأفغاني: **الأعمال الكاملة** ص 195.

و من ناحية أخرى هو يتبنى نظم سياسية يرى فيها ضرورة تسمح للشعب أن يمارس دوره السياسي الاجتماعي في توجيه الحكم وهو ما يسمى باللغة السياسية "الحديثة النظام الديمقراطي" و يمكن أن نستجلي هذه الرؤية للأفغاني من خلال طروحاته النظرية وممارساته ونصائحه لبعض الحكام المسلمين كقوله للخديوي توفيق :"إن قبلتم نصح المخلص و أسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب الأمّة تسن القوانين و تنفذ باسمكم و بإرادتكم يكون ذلك اثبت لعرشكم و أدوم لسلطانكم" أو قوله لشاه إيران ناصر الدّين "اعلم يا حضرة الشاه إنّ تاجك و عظمة سلطانك و قوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم و أنفذ و اثبت ممّا هو الآن،و الفلاح و العامل و الصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك و من أمرائك" [1]

و من أهم مظاهر تطوّر فكر الأفغاني السياسي و نضج رؤيته السياسية نجده يؤيد أهم مظاهر الديمقراطيات الغربية الحديثة وهي تعدد الأحزاب السياسية فيقول :

"الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء، و لكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء، نحسن نحن الشرقيون تأليف الأحزاب السياسية لطلب الحريّة و الاستقلال و كل العالم لنا أصدقاء.ونضطر لتركها و الكلّ لنا أعداء. و السبب العامل في ذلك عدم تكافئ في القوى بين الأمّة وأحزابها السياسية."[2]

و على الرغم من مناداته بجامعة إسلامية تكون بمثابة الجبهة السياسية في مواجهة الغرب والمدّ الاستعماري إلاّ أنّه أشاد بالدور المميز للأمّة العربيّة في نهضة المسلمين و تجديد الإسلام بقطع النظر عن مذاهب أهلها و دياناتهم و نلمس ذلك في مشروعه السياسي الذي قدمه للسلطان عبد الحميد و دعا فيه إلى تقسيم الإمبراطورية إلى كيانات شبه مستقلة أو خديويات، كعلاج للانتفاضات القوميّة التي ظهرت نتيجة تبلور الوعي القومي في أنحاء الإمبراطورية العثمانية.

وجعل اللغة العربية اللغة الرسمية لهذه الإمبراطورية. ولا يعد من المفارقات انه دعا إلى "تعريب" الأتراك و جعلهم امة واحدة مع العرب بدلا من أن يكونوا أمتين مستقلتين إحداهما في الأخرى في وقت اشتدت فيه الاتجاهات والنزعة الطورانية الداعية إلى العرب تتريك ومحو خصائصهم القوميّة.و يعرض فكرته على السلطان عبد الحميد و يخاطبه "فما قولك لو

---

1 الأفغاني الأعمال الكاملة ص 475

2 الأفغاني الأعمال الكاملة، ص 242

تعرّبت وانتفى بين الأمتين النعرة القوميّة و زال داعي النفور و الانقسام" بالتركي و العربي وصاروا امة عربية بكلّ ما في اللسان من معنى،و في الدّين الإسلامي من عدل، و في سيرة أفاضل العرب من أخلاق،و في مكارمهم من عادات...**فكيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب و تسابقت،و كان اللسان العربي لغير المسلمين و لم يزل من أعز الجامعات و اكبر المفاخر،فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين و مذهب"** [1]

و في الخاطرات يقول الأفغاني "اللسان في تأثيره المادي تأثير معنوي...و يكفي أنّه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل في الأمّة منزلة أكبر المفاخر فكم رأينا دولا اغتصب ملكها، و جمعت من ينطق بلسانها إليها،و العامل في ذلك إنّما هو اللسان قبل سواه، و لو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم و نسوا مجدهم و ضلوا في الاستعباد إلى ما شاء الله".[2]

أمّا عن تحليله لأسباب خضوع المسلمين للاستعمار الأجنبي رأي أن السبب الرئيسي يكمن في قابلية المسلمين لهذا الاستعمار و ابتعادهم عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، و حلول البدع والخرافات الشعبية مكانها.و من هنا نشأت لديه ضرورة إصلاح عقلية المسلم و تطهيرها من فكرة الجبر، و التواكل و غيرها من الأفكار التي قيّدت المسلمين و منعتهم من التطور والانفتاح.

و قد شرح الأفغاني في مجلة "**العروة الوثقى**"[3] التي كانت صدى الجامعة الإسلامية و التي أصدرها بمعية الشيخ محمد عبده أسباب فساد المجتمع الإسلامي و انحلاله و طرق تحرير أرض المسلمين من الاستعمار الغربي عامّة ، والانقليزي على وجه الخصوص.

فأول هذه الأسباب :ضياع الإسلام بجهل تعاليمه الصحيحة عبر الأجيال و لا بدّ من ثورة لإصلاحها و إلا واجه المسلمون الهلاك. و يعتقد الأفغاني بان أخطاء القرون الاثني عشر

---

1 الأفغاني **الأعمال الكاملة** ، ص 234-237 انظر كذلك **خاطرات جمال الدين الأفغاني** تأليف محمد المخزومي مطبعة دار الفكر ط2 1965.

2 نقلا عن البدري (محمد) **البعد القومي في دعوة تيار الجامعة الاسلامية** – مجلة الوحدة باريس، ص 138 الأفغاني الكتابات السياسية، ص 317 .

3 العروة الوثقى: صدرت هذه المجلة عام 1884 بباريس و صدر منها 18 عدد ثم توقفت عن الصدور و كان دخولها ممنوعا إلى الأراضي المصرية بسبب أفكارها الثورية.

الماضية من عمر الإسلام و مساوئها إنما حصلت نتيجة لسوء فهم جوهر العقيدة كما تضمنها القرآن و السنة.

أمّا ثاني هذه الأسباب :الاستبداد الآفة العظمى للمجتمعات الإسلامية، استبداد حكامها، وتناحرهم على السلطة مما أفسح المجال للأوروبيين للتسلل إلى أرض المسلمين و السيطرة عليها.

أمّا الحلول التي ارتآها الأفغاني للأمراض المستفحلة في المسلمين و في الإمبراطورية العثمانية تكمن في :

- ✓العودة إلى الإسلام في نقائه الأوّل أيام الرسول و الخلفاء الراشدين أي عندما كان الإسلام دينا و دولة قبل أن تفسده النزاعات الدنيوية المتعاقبة.فالإسلام في جوهره دين عقلاني يدعو إلى تحرير العقل الإنساني من الخرافات و الوثنيات، و الأخذ بأسباب العلم الذي هو أساس التقدم و على المسلمين إن أرادوا الخروج من التخلف و الانحطاط الأخذ من الغرب ما ينفعهم من العلوم الحديثة.
- ✓ التغيير الجوهري لإصلاح الذات و النفس "لا يغير الله ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم" و بالتالي فانّ الخلاص لن يكون بمعجزة من السماء بل بعمل ذاتي خلاق.
- ✓ كون التعاليم الأصلية للإسلام تعطي المسلمين حق الثورة على حكامهم الطغاة الفاسدين حتى لا يقوضوا بطغيانهم و فسادهم أركان المجتمع الإسلامي.
- ✓ المسلمون أمّة واحدة رغم اختلاف أوطانهم و أجناسهم و لغاتهم و رمز وحدة هذه الأمة هي "العروة الوثقى" التي كونت مجد المسلمين في الماضي قبل عصور التخلف و الانحطاط و منازعات حكامهم الفاسدين و المستبدين.

إنّ الهدف الأول لكلّ عمل سياسي إسلامي يجب أن يتركز على استرداد تلك الوحدة الدينية السياسية الضائعة لان بها وحدها يستطيع العالم الإسلامي الصمود أمام أوروبا و العالم المسيحي وهو ما عبر عنه الأفغاني و أتباعه بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي كانت تعني أيضا بالنسبة إليهم الدعوة إلى التحرر الوطني و القومي لأنّ الإسلام ليس مجرد دين فقط بل أيضا هويّة قومية **"لا جنسيّة للمسلمين إلاّ في دينهم"**[1].

---

[1] الأفغاني الأعمال السياسية، ص 148.

❖الوحدة الإسلامية:

إنّ الأفغاني في سياق تحديده لضوابط الإصلاح الدّيني يتكلم عن الوحدة الإسلامية،هذه الوحدة التي لا تعني عنده مجرّد تعاون الزعماء الدينيين و السياسيين بل تعني أساسا تضامن الأمّة و شعور مكوّناتها بالمسؤولية تجاه بعضهم البعض مع تأكيد الرغبة في العيش ضمن مجتمع موحّد يعمل فيه الكل من اجل غيره "فالتعصب بمعنى التضامن هو القوّة التي تحافظ على وحدة المجتمع و هذه الوحدة إنّما تتفكك بدونه، و التعصب ككل الفضائل البشريّة الأخرى قد يلحقه الفساد لأنه ليس شريعة بحدّ ذاته فهو لا يخضع لمبدأ الاعتدال أو العدل. هذا المبدأ المنظم للمجتمعات البشرية و كل تعصب لا يخضع لهذا المبدأ ولا يتسربل بالعدل ينقلب تعصبا أعمى" [1] و التعصب لدى الأفغاني يمكن أن ينبثق "عن عقيدة دينية أو عن رابطة طبيعية كاللغة"[2] .

ومن كتاباته نلمس انحيازه للرابطة الدينية "كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقّة ممقوتة على لسان الشارع"[3] و لذلك يمكن في نظره افتراض قيام المجتمع الإنساني على أساس يختلف عن أساس العصبية الجنسية و يؤدي إلى أحسن مما تؤدي إليه، و في هذا الصدد نورد قول الأفغاني : فلو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبيّة تبع هو الضرورة في الزوال، كما تتبعها في الحدوث بلا ريب، و تبطل الضرورة بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى و تتضاءل لعظمته القدرة و تخضع لسلطته النفوس بالطبع و تكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام وهو مبدأ الكلّ، و قهار السماوات و الأرض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه مساهما للكافة في الاستكانة و الرضوخ لأحكم الحاكمين، فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى،وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التضامن لما أمر به، اطمأنت في حفظ الحقّ و دفع الشرّ إلى صاحب هذه السلطة المقدسة و استغنت عن عصبيته الجنس لعدم الحاجة إليها.فمحي أثرها من النفوس و الحكم الله العلي الكبير."[4]

---

[1] الأفغاني الأعمال السياسية ،ص 103.

[2] الأفغاني الأعمال السياسية ص 104.

[3] نقلا عن البدري (محمد) البعد القومي في دعوة تيار الجامعة الاسلامية، مجلة الوحدة باريس ص 138.

[4] الأفغاني الكتابات السياسية، ص 335

من خلال هذا النص نتبين نظرة تيوقراطية فضلا عن ربط زوال الضرورة المحدثة للعصبية القومية بشرط قيام ما يمكن تسميته بالحكم السياسي الشرعاني التام [1]. فالأفغاني يرى أن الله الذي تخضع النفوس لسلطته لأنّه القهار و الحكم الأعلى و أحكم الحاكمين و لأنه ينظر إلى بني البشر كإخوة متساوين.فصاحب السلطة السياسية يجب أن يكون خاضعا لأحكام الله حتى تطمئن النفوس لسلطته و ذلك مما يعني أن السلطة الحقيقية المبطلة لدواعي العصبيّة الجنسيّة هي سلطة الشريعة الالاهية أوّلا و سلطة الحاكم الذي يتولى تنفيذها، و تحقق هاتين السلطتين معا على الوجه الكامل أخلاقيا و نفسيا هو شرط الاستغناء عن العصبيات الجنسية.قد نلاحظ طوباوية هذا الطرح ومثاليته[2].

و كسائر المصلحين و المبشّرين يستعمل لغة الأمر تارة و لغة النصيحة تارة أخرى فيخاطب المسلمين عموما "اعتصموا بحبال الرابطة الدّينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي و الفارسي بالهندي و المصري بالمغربي، و قامت لهم مقام الرابطة النسبيّة حتى إن الرجل منّهم ليألم لما أصاب أخاه من عاديات الدّهر، و إن تناءت دياره و تقاصت أقطاره....ولا تجعلوا عصبيتكم قاصرة على مجرد ميل بعضكم لبعض.بل تضافروا بها على مباراة الأمم في القوة و المنعة والشوكة و السلطان و منافستهم في اكتساب العلوم النافعة، والفضائل و الكمالات الإنسانية، اجعلوا عصبيتكم سبيلا لتوحيد كلمتكم و إجتماع شملكم واخذ كل منكم بيد أخيه ليرفعه من هوّة النقص إلى ذروة الكمال"[3]

إنّ الوحدة الإسلامية التي يرى الأفغاني فيها شرطا لوجود الأمّة الإسلامية هي إذن وحدة "جامعة الدّين" أو "علاقة المعتقد" أو "رابطة الشريعة" و ما يترتب عليها من تعاون وتناصر و ليست وحدة الدّولة أو وحدة السلطة السياسية. فالمسلمون موجودون في أوطان متباعدة، و ينتمون إلى أجناس مختلفة، و ترعى شؤونهم دول و ممالك متباينة. و لا يرى الأفغاني سبيلا متيسّرا للتغلب على هذا التعدّد بواسطة وحدة الدولة.فهو يصرح بمحدودية تصوّره للأمّة الإسلامية. حيث يقول :"لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا.فان هذا ربما كان عسيرا و لكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة

---

1 انظر نصار (ناصيف): تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج،بيروت،1994 ، ط2- ص38

2 **حول مثالية الأفغاني في هذا الطرح راجع عمارة :الجامعة العربية و الجامعة الاسلامية في كتاب القومية العربية** و الاسلام" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1982 ص 151 .

3 جمال الدين الأفغاني:الكتابات السياسية ص45 -46 راجع أيضا ص 48.

وحدتهم الدّين. وكلّ ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته و بقاءه ببقاء"[1].

و للمحافظة على الدّين الإسلامي يتطلب الأمر أن يسعى العلماء " أمناء الدين و حملة الشرع. و رافعوا لواء الإسلام،و أوصياء الله على المؤمنين" فهم "روح الأمّة و قواد الملّة المحمدية"[2] إلى تدارك الاختلاف و التباعد بين الممالك الإسلامية بوسائل غير سياسية و هذه الوسائل هي أوّلا المساجد و المدارس.و ثانيا المراكز التنظيمية التي ينبغي استحداثها للعمل في سبيل الوحدة.[3]

و بالتالي، فإنّ الوحدة بين المسلمين واجب ديني و نضالي، و يرى ضرورة العمل على تنشيط الرابطة الإسلامية على صعيد العقيدة، و على صعيد الأعمال.و لا شك في أنّ الأفغاني مدرك للعقبات الكبرى التي تقف دون تحقيق دعوته إلى الوحدة الإسلامية العامة. فإنتماء المسلمين إلى أجناس متباينة و إلى دول قوميّة مختلفة ينطوي على مشكلة التوفيق بين المسلمين و غير المسلمين في الدولة القومية الواحدة. و لكن ثمّة إنتماء أخر يخرق الأقطار والشعوب الإسلامية و يقسم المسلمين عاموديا و هو الانتماء المذهبي التاريخي.فالمسلمون ينقسمون تاريخيا إلى سنة و شيعة و ما إلحاحه على وجوب الرجوع إلى نهج الحلفاء الراشدين سوى نتيجة لإدراكه العميق لمكانة الانقسام المذهبي في تاريخ المسلمين.[4]

و من المفارقات في خطاب الأفغاني في دعوته إلى الأمّة الإسلامية محاولته تجاوز الانقسام المذهبي بين المسلمين بواسطة الانتماء الجنسي أو القومي الواحد.في رأي الأفغاني يجب على الإيرانيين وهم عموما على المذهب الشيعي أن يتحدوا مع الأفغانيين وهم من أهل السنّة لأنّ الجميع من أصل واحد و تجمعهم رابطة الإسلام [5] فالاختلاف المذهبي برأيه اختلاف فرعي بالنسبة إلى رابطة الجنسيّة الواحدة.

---

[1] الأفغاني : **الكتابات السياسية**،ص 32 انظر أيظا مجيد خدوري الاتجاهات السياسية في العالم العربي،ص 7.

[2] الأفغاني: **الكتابات السياسية**،ص 54.

[3] الأفغاني: **الكتابات السياسية**،ص 665.

[4] انظر نصار (ناصيف) **تصورات الأمة معاصرة**،ص 45.

[5] الأفغاني: **الكتابات السياسية**،ص 270.

كما أنّ الأفغاني لا يهمل بقية الروابط القوميّة أو غيرها من الروابط الطبيعية فهو يقرّ بأنّه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري، كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الاهية. وهو يقر كذلك بأنّ في مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشري أن تستقر استقرار الدولة القائمة على الدّين، لا بل في مقدورها أن تكون أكثر إستقرارا فتبقى بعد أن يتبدل الدّين مرتين أو ثلاث. وفيما كتبه في "العروة الوثقى" بعد 1884 يقول "**إن لحمة يصيّرها المتفرقون إلى وحدة تنبعث عنها قوة العائلات وكشف الكمالات لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب**[1].و يعطي الأفغاني صورة واقعية لذلك بأن يشبه الاختلاف بين الأفغانيين و الإيرانيين بالاختلاف بين الألمان في المذهب الديني :"كان الالمانيون يختلفون في الدّين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الدّيانة الإسلامية. فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثر في الوحدة السياسية ظهر الضعف في الأمّة الألمانية...و عندما رجعوا إلى أنفسهم و أخذوا بالأصول الجوهرية وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامّة أرجع عليهم الله من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا و بيدهم ميزان سياستها."[2]

وهو كذلك ما توصل إليه أبو خلدون ساطع الحصري بقوله "إذا أردنا أن نستخلص زبدة الآراء المسطورة في مختلف مقالات العروة الوثقى عن الجنسيّة توصلنا إلى الأحكام التالية إن الرابطة الجنسيّة و الرابطة الدينيّة أهم الروابط التي تلحم الأفراد و تكون الأمم."[3]

و مجمل القول، فإنا نستنتج إقرار الأفغاني لحقائق الاختلاف القومي داخل الإمبراطورية العثمانية.

- قيام الهوية على اللغة و أولوية الانتساب الديني و المذهبي.
- تمجيد العرب و فضائلهم.
- إدانة التتريك و كشف سلبياته.
- تخطي للقوميين العرب و تجاوز لموقفهم في رفض عملية التتريك القسري المضرّ بالدعوة للتعريب الطوعي المفيد.

---

1 الأفغاني : **الكتابات السياسية**، ص 270.

2 الأفغاني : الكتابات السياسية، ص 269.

3 الحصري(ساطع) **ماهي القومية** :مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1985،ص180.

- تأكيد إقامة القوة الإيديولوجية الدينية على أساس التعريب القومي "لا سعادة إلا بالجنسيّة و لا جنسية إلا باللغة."
- تأكيده على ايجابية تعاليم الإسلام في جوهره و استيعابه لحقائق التطوّر العلمي الحديث إذا فهمها المسلمون فهما صحيحا.
- دعوته إلى فتح باب الاجتهاد* على أسس عقلانية، فالاجتهاد يجب أن ينبع من حالة العصر و يعبّر عنه.
- مراهنته على العلم تلك القوّة المسلحة بالعقل من أجل السيطرة على العالم المادي "**فالدول المسيحية اليوم إنّما يغلبون الحكومات الإسلامية بالعلم مصدر القوّة وينغلب المسلمون بالجهل مصدر الضعف.**" و خاصة ظهور المسألة الشرقية التي ظهر معها ذلك التباين الذي لا يثبت معه الحكم طويلا، وهو تحكم الجهل بالعلم.أو حكومة جهل تحكم حكومات علم و لا يتسنى اليوم للسيف المجرد بحكم أمّة يدافع عنها مدافع العلم.(1)

كما نلاحظ ضمن التصوّر الأفغاني للأمّة الإسلاميّة و طرحه لشعار الجامعة الإسلامية تعذر إدراك أن العلاقات بين الإنتماء القومي الحديث و الإنتماء الديني المذهبي أعقد من أن تجد حلّا لها في شعار توفيقي كشعار "الجامعة الإسلامية".

و كاستجابة مباشرة لدعوة "العروة الوثقى" و امتدادا لأفكارها حول فكرة "الجامعة الإسلامية" ظهرت جريدة "الأستاذ" التي أنشاها **عبد الله نديم** عام 1892 كما صدرت

---

[1] الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، ص ص 228-229 أيضا انظر هشام شرابي **المثقفون العرب و الغرب** ص40-42.

*فالاجتهاد يجب أن ينبع من حالة العصر و يعبر عنه وليس هناك أي اجتهاد يلزم المسلم في جميع العصور. فمتى انقضى العصر وزالت مقتضياته زالت معها ما يخصه من الاجتهاد و ما رافقه من الأحكام ، على المسلم أن يتبصر دائما في القران و السنة و يجتهد في أعماله و أفكاره بما يلائم عصره الذي يعيش فيه و عليه ألا يتحرج من الاختلاف بين ما يصل اليه باجتهاده و عقله و بين ما وصل إليه السابقون من المسلمين و قد أعطى عبده مثالا على ذلك في اجتهاداته و تفاسيره للآيات القرآنية معتبرا أن رؤية المفسرين السابقين لها كانت مرتبطة بمستواهم و مستوى مجتمعاتهم العلمي و العقلي.

راجع مقدّمة محمد عمارة **الإمام محمد عبده**، ص 181 – 186 . أيضا أدونيس **المختارات من أعمال محمد عبده** . ص14 .

صحيفة "المنار" **للشيخ رشيد رضا** عام 1898 و كان لشعار الجامعة الإسلامية حضور واسع في إتجاه هذه الصحيفة.

1. الكواكبي و تصوّره للجامعة الإسلامية:

كان من أهم من تواصل مع الايدولوجيا الإصلاحية، و امتدادا لأفكار الأفغاني و عبده حول الجامعة الإسلامية هو عبد الرحمان الكواكبي[1] (1854-1902).

الذي أصدر كتابيه الشهيرين "أم القرى" و "طبائع الاستبداد".و لقد ضمن هذين الكتابين أصداء التيارات الإيديولوجية التي كانت سائدة في البلاد العربية خلال تلك الفترة الحرجة من تاريخ الشرق الأوسط. فنجد في الكتابين المناداة بالنضال من اجل تجديد الإسلام و إصلاحه وإحيائه و التخلص من عوامل التخلف و الأخذ بمنجزات الحضارة الأوروبية و علومها الكفاح ضدّ الاستعمار الإمبريالي و التتريك، و ظهور النزعة الدستورية و البرلمانية ، و كذلك الدعوة إلى القومية العربية.كما تركزت أبحاث الكواكبي حول القضية المحورية التي شغلت تفكير المصلحين المسلمين المحدثين و هي قضية انحلال المجتمع الإسلامي و كيفية نهوضه من جديد كما أخذت "المسالة الاجتماعية" حيزا كبيرا في أبحاث لكواكبي كما احتلت مسألة السلطة السياسية أي قضية "الخلافة" دورا بارزا و البحث في كيفية إعادة الوحدة إلى المسلمين وتعزيز "الجامعة الإسلامية".

و يرى عبد الرحمان الكواكبي أنّ الفتور العام الذي فتك بالمجتمع الإسلامي متعدّد الأسباب والمصادر.بعضها ديني يتمثل في البدع و الخرافات التي أفسدت معتقدات المسلمين وبعضها أخلاقي سياسي.ولقد تمثل كتابه "أم القرى" إجتماعا وهميا في مكة المكرّمة (أم القرى) خلال موسم الحج لعام 1316هـ-1898م لاثنين و عشرين مندوبا يمثلون جميع

---

[1] حول حياة الكواكبي و اراءه راجع سامي الدهان"عبد الرحمان الكواكبي" القاهرة دار المعارف 1958 و أحمد أمين " زعماء الاصلاح في العصر الحديث" الفصل التاسع و في جزءان "أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث"،ص 289-299 و محمد كرد علي "المعاصرون" مجمع اللغة العربية بدمشق 1980، ص ص 281 – 282.

الأقطار الإسلامية ومذاهبها للتداول في أمور المسلمين ليتوصلوا إلى أن أصل الداء يكمن في الاستبداد السياسي كما شرحه في كتابه الأخر "طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد".

حيث يرى في أم القرى و على لسان "البليغ المقدسي" و "المولى الرومي" و هما شخصيتان من الشخصيات الوهمية التي حضرت إنعقاد المؤتمر الوهمي بأم القرى إن "سبب الفتور هو تحوّل نوع السيادة الإسلامية، حيث كانت نيابة اشتراكية أي ديمقراطية تماما، و صارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ثم صارت أشبه بالمملكة[1] في حين يعتبر "المولى الرومي" أنّ أصل"البلية فقدنا الحرية " التي يعتبرها" أعزّ شيء على الإنسان بعد حياته، و إنّ بفقدانها تفقد الآمال و تبطل الأعمال و تموت النفوس ، و تتعطل الشرائع و تختل القوانين" ومن فروعها تساوي الحقوق و **محاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء**...و منها حرية التعليم و حرية الخطابة و المطبوعات و حريّة المباحث العلمية و منها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار متعال و منها الأمن على الدين و الأرواح و المن على الشرف و الإعراض و الأمن على العلم و استثماره.[2]

كما يحمل الكواكبي علماء الدّين "الرسميين" أو "الجهلة المتعممين" المقربين من أمراء السياسة مسؤولية التشجيع على الاستبداد و الظلم.كما بين الكواكبي من خلال شخوص مؤتمر "أم القرى" بان الإمامة لا تستقيم و لا تنعقد شرعا إلا إذا قامت على الشورى و دعمها خواص الطبقة العليا في الأمّة أي أهل الحل و العقد الذين لهم شرعا حقّ الإحتساب و السيطرة على الإمام والعمال، لأنهم رؤساء الأمّة ووكلاء العامة و القائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجلس "النواب" و الإشراف في الحكومات المقيّدة. و إنّ التدقيق في تاريخ الإسلام منذ عهد الرسالة يظهر أنّ أدوار الحكومات الإسلامية في ترقيتها و إنحطاطها تابعان لقوّة هؤلاء أو ضعفهم في توجيه شؤون الأمّة ، و أن ترجمة كل فرد من الملوك و الأمراء في الماضي و الحاضر "نجد الصلاح و الفساد مع سنة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي".[3]

---

[1] الكواكبي (عبد الرحمان): **أم القرى** (الأعمال الكاملة دراسة و تحقيق محمد عمارة – الهيئة المصرية العامة للتأليف القاهرة، 1970،ص ص151 - 152.

[2] الكواكبي **أم القرى** – الأعمال الكاملة – ص 153 – 154.

[3] الكواكبي: **الأعمال الكاملة**،ص 169–170–180–181.

و من أهم الأفكار الواردة في "أم القرى" ضرورة محاربة أفكار الفقهاء الجامدين الذين يشكلون حاجزا أمام التقدم الفكري للمسلمين. و مكافحة الجهل المنتشر بينهم. التأكيد على ضرورة استعادة العرب لمكانتهم و دورهم المميز في تقرير مستقبل الإسلام و مصيره، و لن يتحقق ذلك إلاّ باسترداد العرب لدورهم الروحي القيادي في الإسلام و المتجسّد في **خلافة عربية** يكون مركزها مكة، و محاربة الاستبداد بجميع أشكاله و إفساح المجال للعرب للتعبير عن شخصيتهم المميزة باعتبارهم "أعرق الأمم في أصول الشورى في الشؤون العمومية وأهدى الأمم لأصول المعيشة الاشتراكية." و الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدّينية بل الكلمة الشرقية[1].

ولقد استخدم الكواكبي كلمة "أمّة" بمعان مختلفة إلاّ أنّه في إحدى هذه المعاني يستخدمها بالمعنى الذي عرف في المنظومة السياسية القوميّة الحديثة و ذلك عندما يتساءل " ماهي الأمّة أي الشعب؟هل هي ركام مخلوقات نامية؟أو جمعية عبيد لمالك متغلب ؟ أم هي جمع جمع بينهم روابط جنس و لغة ووطن و حقوق مشتركة"[2].

و بالتالي فإنّ الكواكبي لا يخلط بين الأمّة وبين الجماعة الدّينية او الجماعة الإسلامية فهو يشير إلى روابط "الجنس و اللغة و الوطن و الحقوق المشتركة" وهو ما برر مطالبته بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، و مطالبته بأن يتولى السلطة الدّينية على المسلمين **خليفة عربي** لم يجعل لهذا الخليفة أي سلطة سياسية أو إدارية بل إقتصرت مهمته بتولى القضايا الروحية فقط، تعاونه هيئة الشورى منتخبة، مركزها مكة و مهمتها تمحيص المسائل الدينية كفتح باب الاجتهاد تمحيصا للشريعة وتسيّرا للدّين.

و الذي يتجلى بوضوح في فكر الكواكبي هو فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في المجتمع الإسلامي. لأن الأمم الحيّة ما أخذوا في الترقى إلاّ بعد عزلهم شؤون الدّين عن شؤون الحياة، و جعلهم الدّين أمرا وجدانيا محضا، لا علاقة له بشؤون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة[3] .و يمكن أن نلمس ذلك بأكثر جلاء عندما فصل بين الدّين و الملك فهو يميز بين السياسة الدينية و السياسة الإدارية و يميز بين إدارة الدّين و إدارة الملك حيث يقرّ بأنّ "إدارة الدّين و إدارة الملك لم تتحدا في الاسلام تماما إلاّ في عهد الخلفاء الراشدين وعمر

---

1 الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص ص303-304.

2 الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص 299.

3 الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص 183.

بن عبد العزيز فقط، و إتحدا نوعا مع الأمويين و العباسيين. ثم افترقت الخلافة عن الملك[1] و بناءا على هذه الملاحظة يرى الكواكبي عدم ضرورة توحيد إدارة الدّين و إدارة الملك تبعا للمرحلة التاريخية الحاضرة.و برأيه أنّ توحيد الدّين شيء ضروري لتوحيد كلمة المسلمين والكلمة الإسلامية أمّا إدارة الملك فهي تخضع إلى عوامل غير دينية عديدة. فهو يركز في وقته الحاضر على نبذ و مقاومة و رفض الاستبداد وقد ينتج لاحقا وضعا يسمح بتجاوز الانقسامات السياسية "إن مطمح نظر الجمعية منحصر في النهضة الدينية فقط.و تأمل أن يأتي النظام السياسي تبعا للدّين".[2]

و من هذا المنطلق يرى الكواكبي أن الإصلاح السياسي ووحدة كلمة المسلمين يمثلون نتيجة لإصلاح الدّين ووحدة المسلمين الدّينية.ومن هنا كانت قضية إعادة بناء الخلافة الإسلامية وتسليمها للعرب "**إن العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية**"[3].

و المقصود بالعرب هنا هم أهل الجزيرة العربية بالمقام الأول و المنتسبين إلى العروبة وبناءا على قرار جمعية أم القرى التي انعقدت بمكة يقول الكواكبي "إنّ الجمعية بعد البحث الدقيق والنظر...في أحوال و خصال جميع الأقوام المسلمين الموجودين و خصائص مواقعهم... واستعداداتهم، وجدت أن الجزيرة العرب و أهلها، بالنظر إلى السياسة الدّينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم.بناء عليه،رأت الجمعية أنّ حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم، و لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقا وأنّ انتظار ذلك من غيرهم عبث محض"[4].

و بالتالي، فإنّا نلمس جرأة الكواكبي الفكريّة بتصوّره "الجامعة الدّينية تحت لواء الخلافة[5] فالخليفة الذي يجب أن تناط بعهدته مهمة حفظ الحياة الدّينية و الإشراف على السياسة الدّينية العامة ينبغي أن يكون عربيا قرشيا وهو شرط اعتمده المسلمون من أوّل عهدهم. و لا سلطة سياسية لهذا الخليفة خلال "الخطة الحجازية" فالدول الإسلامية تبقى

---

[1] الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص 361.

[2] الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص 360.

[3] الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، ص 358.

[4] الكواكبي: الأعمال الكاملة، ص 355.

[5] الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، راجع حول النظام المقترح للخلافة، ص ص 364-365.

مستقلة و إرتباطها بالخليفة يكون فقط من خلال اشتراكها في تشكيل هيئة شورى عامة إسلامية" يترأسها الخليفة أو نائب عنه الذي يبلغ قرارات هيئة الشورى العامة و يراقب تنفيذها..و لمزيد التأكيد على وظائف هيئة الشورى يقول "**أمّا وظائف الشورى العامة فتقتضي أن لا نخرج عن تمحيص أمّهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الأمّة و تأثير قوى في أخلاقها، ونشاطها.و ذلك مثل فتح باب النظر و الاجتهاد تمحيصا للشريعة و تيسيرا للدين و سدّ أبواب الحروب و الغارات و الاسترقاق إتباعا لمقتضيات الحكمة الزمانية كفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة و الاستفادة من إرشاداتها و إن كانت غير مسلمة، و سدّ أبواب الانقياد المطلق و لو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه و كفتح باب اخذ العلوم والفنون النافعة ولو عن المجوس و سدّ باب إضاعة الأوقات بالعبث، و نحو ذلك من أمّهات المنجيات والمهالك..**"[1]

كما نلاحظ من خلال تحديد لبنة الخلافة وطريقة عملها ووظائفها الطابع التوفيقي الذي تتسم به هذه الخلافة إذ يظهر التوفيق بين المحافظة على مبدأ الخلافة أو الإمامة، و تبني مبدأي الشورى و الانتخاب، كما يظهر في مطلب وحدة الإدارة الدّينية مع احترام التعدّد السياسي على صعيد السلطنات و الإمارات و كما يظهر كذلك في ربط الاجتهاد بتيسير الدين لجعل الأصول الشرعية متوافقة مع الحكمة الزمانية.

و لا يخفى على الكواكبي أبعاد نظرية الخلافة على الصعيد العالمي حيث لا يخفى عليه تخوّف و حذر الدول الأوروبية من أن يتأكد جمع الكلمة الدّينية الإسلامية بهذا الشكل لتتحول إلى رابطة سياسية كبرى ذات وزن عظيم على الصعيد العالمي.و لذلك يؤكد الكواكبي على طابع الخلافة التضامني و التعاوني السلمي ليؤكد بأنّ الاتحاد الذي ينشأ بين الأقطار الإسلامية في ظل التنظيم الجديد للخلافة بأنّه "**اتحاد إسلامي تضامني تعاوني**"[2] و ليس اتحادا سياسيا. فالكواكبي ظل حريصا على حصر مهمات الجامعة الإسلامية الجديدة في نطاق الحياة الدينية فقط رغم انه أشاد في أكثر من موضع إلى تجارب الأمم الغربية و غيرها من الأمم الحيّة المعاصرة التي توصلت إلى إسترجاع النهوض بعد تمام الضعف و استعادة الاتحاد بعد التفكك.و هنا نتساءل عن مغزى هذا الفصل بين الخلافة و السياسة و هل نفهم منه أنّه يؤيد فصل الدين عن الدولة وعن الشؤون الدنيوية؟ و لعلنا نلمس الجواب عندما

---

1 الكواكبي: الأعمال الكاملة، ص 365.

2 الكواكبي: الأعمال الكاملة ،ص 365.

نقرأ نص هذا الخطاب الذي تجاوز فيه الكواكبي حدود الحذر التوفيقي الذي اتسم به فكره في مراحل. لنجده يصرح في هذا الخطاب :"**يا قوم،و أعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين. أدعوكم إلى تناسي الإساءات و الأحقاد و ما جناه الأباء والأجداد. و أجلكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد، و أنتم المتنورون السابقون. فهذه أمم أوستريا و أمريكا قد هداها العلم لطرائق، و أصول راسخة للإتحاد الوطني دون الدّيني والوفاق الجنسي دون المذهبي و الارتباط السياسي دون الإداري.فما بالنا نحن لا نفكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الاعجام و الأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا. نتفاهم بالفصحاء و نتراحم بالإخاء و نتواسى في الضراء و نتساوى في السّراء...دعونا ندبر حياتنا و نجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا و هي. فلتحيّ الأمّة فليحيّ الوطن فلنحيّ طلقاء أعزاء**[1].هل ما قرأناه في هذا الخطاب يبين تناقض في فكر الكواكبي حول الأمّة؟

لا يمكننا الجزم بذلك، و إنّما هو ما يعتمل في فكر الكواكبي و روح العصرية لديه وأخذه "بمقتضيات الحكمة الزمنية" و على الترقي، و على حرية العقل، فالكواكبي الذي تشبع بالروح العصرية و قد تجلت هذه الروح في موضوع الأمّة و الوطن من خلال نقده الإستبداد و في جعله قوة التشريع في يد الأمّة،و في فصل الجامعة الدينيّة عن السياسة، و لكن في قفزة نوعية عبّر عن الأمّة بلغة نكاد نقول عنها قوميّة علمانيّة فلقد أدرك الرجل بنظره الثاقب الاتجاه العميق للقومية الحديثة وهو غمرة مشروعه الإصلاحي للوضع الإسلامي. فهو محكوم بالظروف التاريخية التي نشأ فيها كما أنّه اعتقد مخلصا إلى إمكانية التوصل دون تناقض جوهري إلى صيغة عصرية لجامعة إسلامية تحترم الانتماء القومي اللغوي أو الجنسي أو الوطني[2] فهو يتعامل مع شكل من أشكال الاتحاد الوطني دون الدّيني و الوفاق الجنسي دون المذهبي و الارتباط السياسي دون الإداري.

و هذا التصوّر التقدمي للأمّة لدى الكواكبي أكد لنا السمة التوفيقية التي طبعت علاقة الدّيني بالقومي في فكر رواد الإصلاح الديني ابتداءا من الأفغاني و عبده و الكواكبي و حتى

---

1 الكواكبي: **الأعمال الكاملة** ،ص 207–208 .

2 انظر نصار (ناصيف) : **تصورات الأمة المعاصرة** دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ط 2، دار أمواج، بيروت، كانون الثاني، 1994، ص 65.

رشيد رضا الذي من خلال مجلة "المنار" سار على نهج تعاليم "العروة الوثقى" حول الإصلاح الإسلامي وحول الوحدة الإسلاميّة.

و إن كان التفسير الذي أعطاه الكواكبي يميل إلى فهم الأمة الإسلامية من منظور ديني لا سياسي إلّا أنّ رشيد رضا يميل إلى فهم الأمّة الإسلامية من منظور شامل للدّين و السياسة[1] و لكن دون الخروج عن دائرة التوفيق التي تحرك فيها كل من خير الدّين التونسي و جمال الدّين الأفغاني و محمد عبده و عبد الرحمان الكواكبي.

و بنظره انّ القسم الرابع من الدّين وهو ما يتعلق "بالمعاملات الدنيوية بين أفراد الأمّة، أوبين الأمة و غيرها من الأمم.و يدخل فيها الأمور السياسية و المدنية و القضائية و الإدارية بأنواعها[2] .و قضية وجود الأمة الإسلامية هي بالأساس قضيّة استعادة وحدتها الأصلية أي قضية إصلاح تاريخي كبير و لا بد لهذا الإصلاح من طريق خاصة محدّدة إذ أن الوحدة الإسلامية لا تشبه غيرها من طرق التوحيد، ويحرص رشيد رضا في كل كتاباته على التمسك بالطابع الشمولي للوحدة الإسلامية الحقيقية فالإصلاح عنده يجب أن ينطلق من تصوّر واضح للوحدة الإسلامية.كما تحقق في عهد الخلفاء الراشدين و كما ينبغي أن تتحقق في المستقبل.و على حد عبارة رشيد رضا " وحاصل ما أريد بالوحدة الإسلامية في السياسة و القضاء أن يجتمع أهل الحل و العقد من العلماء و الفضلاء، و يضعوا كتابا في الأحكام مبنيّا قواعد الشرع الراسخة موافقا حال الزمان، لا خلاف فيه.و يأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به و هذه هي وظيفته فإن لم يقم بها لأنه ليس أهلا لها.فعلى العلماء أن يقوموا بها، و يطالبوه بتنفيذها فان لم يفعلوا فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء و العلماء هم الذين أضاعوا الدين و فرقوا كلمة المسلمين.[3]

---

[1] انظر أهم النصوص التي تحمل تصور صاحب المنار للأمّة بالمعنى الديني الإسلامي تحت عنوان " محاورات المصلح و المقلد" جمعها فيما بعد مع نصوص أخرى في كتاب بعنوان"الوحدة الإسلامية و الأخوة الدينية و توحيد المذاهب" و تلك التي كتبها في أوائل العشرينات و جمعها في كتاب بعنوان " الخلافة أو الإمامة العظمى" و يمكن أن نضيف كذلك كتاب "الوحي المحمدي" الذي صدر في عام 1933 أمّا كتاباته التي تحمل تصوراته للأمة بالمعنى الحديث فهي مبثوثة في ثنايا كتاباته السياسية و لا سيما كتاباته عن الترك و العرب.

[2] رضا (محمد رشيد) : **الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب**، طبعة المكتب الإسلامي، دمشق، د.ت، ص ص 199 – 200.

[3] رضا : **الوحدة الاسلامية** ،ص 186- 187 .

كما صدر كتاب "الخلافة أو الإمامة العظمى" للاعتراض على الإجراء الذي اتخذه الزعماء الأتراك بعد الحرب العالمية الأولى و الذي تحولت الخلافة به إلى سلطة روحية فقط . و كان من المتوقع من حامل لواء "العلم الاستقلالي" أي الاجتهاد المطلق في مجال المعاملات الدنيوية أن يقترح شكلا جديدا للوحدة السياسية بين الشعوب الإسلامية وفق مستجدات الأزمنة الحديثة، وخاصة لإقراره بكون الإسلام لم يحدد شكل الحكومة الإسلامية و إنّما إكتفى بتحديد بعض الأصول و الأسس الضرورية لقيامها و هذا ما عبّر عنه بقوله " لم يحدد الدّين الإسلامي كيفية الحكومة الإسلامية و لم يبين للناس جزئيات أحكامها.و إنما وضع الأسس التي تبنى عليها من وجوب الشورى وحجيّة الإجماع الذي هو بمعنى مجلس النواب عند الأوروبيين، و تحري العدل و المساواة، و منع الضرر و الضرار"[1] إلا أنّ قوة العقيدة السلفية في فكر رشيد رضا لم تسمح له بالتحرر من مقولة الخلافة و من تجاوز نموذج الخلافة الراشدة ومن التنضيرات التي أسسها زعماء الكلام و الفقه حول نظام الخلافة.إلا أنّ قفزة نوعية أخرى تحقق من خلال كتاب الإسلام و أصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق.

3- مفصل رسالة لا حكم و دين لا دولة:

و كتصوّر جديد لمسالة الخلافة نجد علي عبد الرازق[2] الذي يصدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" سنة 1925 ليقدم حلا لمشكلة الخلافة و الحكومة في الإسلام و يمكن ربط أفكار عبد الرازق ببعض أفكار الشيخ محمد عبده التي تجعل من الحاكم السياسي في اعتبار الإسلام حاكما مدنيا من جميع الوجوه.كما شكلت نظرية الكواكبي و تصوره للخلافة و دعوته إلى إعادة النظر في العلاقة التقليدية بين الإسلام و السياسة حيث دافع الكواكبي عن الخلافة ودعا جاهدا إلى إعادة الخلافة إلى العرب، و رأى في مؤسسة الخلافة وسيلة لصيانة وحدة الأمة الإسلامية إلا انه جعل للخلافة مفهوما دينيا خالصا بعيدا عن الحياة السياسية المباشرة وبذلك يكون قد أطاح بقسم من التصور التقليدي للخلافة.

و لقد مهدت لهذا التصوّر الجديد للخلافة أصوات نادت بإعادة النظر في المفاهيم الإسلامية في السياسة و التشريع مثل المقالات التي كتبها محمود عزمي في "الأهرام"

---

[1] رضا : **الوحدة الإسلامية**، ص 202.

[1] علي عبد الرازق(1888-1966) وهو قاض شرعي مصري و عالم أزهري حامل لشهادة الماجستير في الاقتصاد و العلوم السياسية من جامعة اوكسفورد.

و"الاستقلال" في عام 1922 و دافع فيها عن فكرة تجاوز التشريع الدّيني حتى في الأحوال الشخصية و تبقى قوميّة التشريع على أساس مدني خالص و أحسن صوت مهد لمحاولة عبد الرازق كان الموقف الناقد الذي صرّح به عبد الحميد الزهراوي من شعار "الجامعة الإسلامية" في أواخر القرن الماضي و أوائل هذا القرن, و فند بعض مزاعمه بدون خروج عن دائرة الإيمان الديني و الغيرة على الدّين(1) .

حيث بنى **الزهراوي** تصوّره على اعتبارات تاريخية و أخرى واقعية و قد رأى تاريخيّا أنّ المسلمين فقدوا جامعتهم الفعلية منذ عهد الخلفاء الراشدين إذ أنهم :"**لم يتفقوا اتفاقا سياسيا بعد عهد عمر،و اتفاقا دينيا بعد عهد علي" و تساءل على هذا الأساس "ماهي جامعة قوم مختلفين منذ ثلاثة عشر قرنا اختلافا سياسيا و اختلافا دينيا**" إنّها لا تعدو الاتفاق على أن القرآن كتاب الله و محمد رسول الله. الاقتتال بين المسلمين له تاريخ طويل و لا يمكن إيقافه بمجرد استنهاض الهمم ضدّ العدو الاستعماري.فالواقعية السياسية تقتضي بان يسلك المسلمون سبل العقلانية النفعية التي يسلكها الغربيون،و بان يأخذوا الأمور السياسية من الوجهة المعاصرة وهي الوجهة القومية أو الوطنية "**إن الرابطة الدّينية قد عجزت دائما عن إيجاد الوحدة السياسية،و أنا لا ارجع للتاريخ لأبرهن عن هذا بل حسبي ما لدينا من الشواهد الحاضرة،و العاطفة الإسلامية لم تقدر مرة من المرات أن تحمل أميرا مسلما على التنازل عن حقوقه لأمير آخر من المتدينين بدينه حتى و لو كان هذا خليفة**."(2)

لقد أحدث عبد الرازق بكتابه "الإسلام و أصول الحكم" ضجّة كبرى، أجاب فيها عن تساؤلات الباحثين في مسالة -هل هناك نظام إسلامي للحكم- قد بين علي عبد الرازق أن القران قد أهمل موضوع الخلافة و كذلك السنة لم تتعرض للموضوع.و إن زعامة النبي بالأساس زعامة دينيّة مستمدة من الرسالة لا غير، و أنها انتهت بموته "و ما كان لأحد أن يخلفه في زعامته كما انه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته." و ملخص تصوّره أنّه "طبيعي و معقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، و أمّا الذي يمكن أن يتصوّر وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديدة، ليس متصلا بالرسالة و لا قائما على

---

[1] انظر : نصار (ناصيف) ،**تصورات الأمة المعاصرة**،ص 159.

[2] نقلا عن نصار(ناصيف) :**تصورات الأمة المعاصرة**، ص 159 و المقتبسات الواردة مأخوذة من مقالات الزهراوي بعنوان " السنوسية و الجامعة الإسلامية" المنار 1907 حسب ما جاء في كتاب فهمي جدعان. أسس التقدم،ص ص273-274 و من كتاب "**وثائق المؤتمر العربي الأول**،القاهرة 1913،ص20 .

دين.هو إذا نوع لا ديني و إذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئا اقل و لا أكثر من الزعامة المدينة أو السياسية،زعامة الحكومة و السلطان لا زعامة الدين... و الحقّ أنّ الدّين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة،و من عزّة و قوّة،و الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا و لا القضاء و لا غيرهما من وظائف الحكم و مراكز الدولة.و إنها كلها خطط سياسية صرفة،لا شان للدين بها،فهو لم يعرفها و لم ينكرها، و لا أمر بها و لا نهى عنها،و إنّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل و تجارب الأمم و قواعد السياسة.لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع و السياسة كلها، وأن يهدوا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له...و أن يبنوا قواعد ملكهم و نظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشريّة و أمتن ما دلت تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم[1].

و هكذا يكون الكواكبي لم يميز فقط بين العرب و غيرهم من الشعوب الإسلامية بل كان أوّل من أعرب عن حق العرب في الوجود و التطور و التمتع بحقوق الأمّة القائدة، متخذا من فكرة إحياء الخلافة العربيّة رمزا لنزوعهم إلى التحرر القومي من نيّر الأتراك و دول الغرب الاستعمارية، و جاء هذا التأكيد على حق العرب بالخلافة كردّ فعل على سياسة السلطان العثماني عبد الحميد الثاني المرتكزة على فكرة الجامعة الإسلامية و النّزعة العثمانية(الطورانية).

[1] عبد الرازق (علي) :الإسلام و أصول الحكم نقد و تعليق الدكتور ممدوح حقي،منشورات دار مكتبة الحياة- بيروت 1978، ص 16-33-90 و 103 .

وانظر: نصور (اديب) :دراسة الفكر السياسي العربي في مائة سنة، مرجع سابق، ص 130 .

المبحث الثاني: السلفية من الحركة الإصلاحية إلى حركة الإخوان المسلمين[1]

لقد دار صراع في الربع الأخير من القرن التاسع عشر و في النصف الأوّل من القرن العشرين بين السلفيين الجدد أو "الاصلاحيون" و بين أتباع الفكر العلماني و كانت وسائل هذا الصراع الحوار العقلاني المستنير و الكلمة المسؤولة. أمّا المرحلة المعاصرة فقد أصبح الصراع يدور بين العلمانيين من جهة والسلفيين و الأصوليين من جهة أخرى.ومصطلح "الأصولية" مصطلح حديث يشير إلى أولائك الذين يردون كل الظواهر إلى أصل واحد وهو النص المقدّس ويرفضون تكييف العقيدة مع الظروف الجديدة للحياة.ويعارضون كل تطور أو تشريع خارج نطاق هذه العقيدة التي تمتلك في رأيهم كلّ الحقيقة المطلقة للخلاص الإنساني وبالتالي يجب فرضها فرضا عن طريق الجهاد المقدّس.

و تتميّز الأصولية بالجمود في مواجهة التطوّر و بالتمسك بالتراث في مواجهة الحداثة و بالتعصب و الانغلاق في مواجهة التسامح و الانفتاح و الحوار و قد حدّد أبو الأعلى المودودي(1979) أحد أنقذ المنظرين للايدولوجيا الأصولية المرتكزات السياسية لهذه الايدولوجيا في أربع مبادئ وهي:

- سلطة قويّة في أيدي علماء الشرع.
- نظام فكري أخلاقي تفرضه هذه السلطة[2].
- مكافأة أولئك الذين يطبقون أحكامها.
- انصياع الشعب لهذه السلطة.

وهي بهذه الخصائص تناقض العلمانية في كل أطروحاتها[1] و تستمد الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة أفكارها من أربعة منابع أساسية :الأصولية الوهابية و الأصولية الإيرانية و كتب أبي الأعلى المودودي و أصولية الإخوان المسلمين.

---

[1] انظر الحسيني (إسحاق موسى) :**الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**،دار بيروت 1، ط 1952 .

[2] انظر د. ظاهر (محمد كامل) :**الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر**–دار البيروني للطباعة و النشر ط 1 1994،

1-جماعة الإخوان المسلمين: حسن البنّا الدعوة والدّاعية:

إنّ منطلق هذه الجماعة كان من الحقيقة القائلة بأنّ مبدأ شمول الاسلام لشؤون الدّين والسياسة من المبادئ التي ورثها المفكرون الإسلاميون في العصر الحديث من أسلافهم السلفيين في العصور الوسطى.فهذه الجماعة تحمل فكرا متصلا اتصالا جوهريا بوجودها ووضعها ونضالها من جهة و من جهة ثانية تبني هذه الجماعة لتصوّر ديني سياسي للأمّة يبرره الحاجة إلى التصدي للتيارات التحديثية و في طليعتها التيار القومي من اجل الحد من سيطرتها المتزايدة على حياة الفرد و الجماعة وهو كذلك ما يبرّر تصويغ الماوردي لنظريته في الإمامة بعدما استفحل أمر الانقسامات في جسم الأمّة الإسلاميّة و محاولة منه لدعم الخلافة(2)

تأسست في القاهرة في شهر ديسمبر سنة 1927 أوّل جمعية للشبان المسلمين تحذو حذو جمعية الشبان المسيحية التي تأسست في القاهرة في ماي 1923 و من أهم مقوّمات هذه الجمعيات النص على عدم التدخل في المنازعات الدينية ،و اقتصارها على الشؤون الاجتماعية و الثقافية والدينية في سنة 1928 تأسست جمعية الإخوان المسلمين في الإسماعيلية(مصر).

و حسب تصريح **صالح حرب باشا** للرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين في زيارته لجمعية الإخوان سنة 1946، أن لا فرق بين الجمعيتين في الأهداف الثابتة :"إنّ دعوة الشبان والإخوان واحدة في الغرض و الهدف و من يعمل للتفرقة بيننا فليس منّا و سنعمل معا حتى تعلو كلمة الدّين وتنال البلاد استقلالها"(3) و بعيدا عن المجاملات، فإن مؤسس جمعية الإخوان حسن البنا (1906- 1949) في إحدى خطبه سنة 1938 يقول :"إنّ كثيرا من القضايا الإسلامية العامة يظهر فيها الإخوان و الشبان شيئا واحدا و جماعة واحدة،إذ إن

---

[1].انظر غارودي (روجيه) :**الأصوليات المعاصرة أسبابها و مظاهرها**–دار عام الفين–باريس 1992 ، ص13 و79

[2] لمزيد الإطلاع عن الفكر السياسي عند الماوردي انظر أحدث دراسة هي دراسة سعيد بن سعيد :الفقه والسياسة، دار الحداثة–بيروت 1982 ،و انظر مراجعة نقدية لهذا الكتاب بقلم كمال عبد اللطيف في مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 33،كانون الثاني، 1985.

[3] نقلا عن د.اسحاق موسى الحسيني– **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**– دار بيروت للطباعة و النشر– بيروت 1952،ص4–5 .

الغاية عامة مشتركة وهي العمل لما فيه إعزاز الإسلام و إسعاد المسلمين،و إنّما تقع الفروق يسيرة في أسلوب الدّعوة وفي خطة القائمين بها و توجيه جهودهم في كلتا الجماعتين".[1]

و هذا يحيلنا بالضرورة إلى البحث في الملابسات التاريخية، و الدواعي الفكرية، والأسباب التي أدت لنشأة هذه الحركة و على المدقق أن يبحث في الأحداث التاريخية التي توالت على مصر من مطلع القرن العشرين إلى موفى 1928،و أن يستعرض نشأة المؤسس "البنّا" ففي هذين المصدرين تكمن البواعث و الدواعي و الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الحركة.و من حسن الحظّ أن البنّا كمثقف أراد أن يترك للتاريخ مذكراته التي كشفت عن نواة الدّعوة و تجلّيات الدّاعية.

حيث أنّ الداعية تربى على الموروث الثقافي العربي من قصص شعبية و الأدب الجاهلي من بطولات عنترة و أشعاره ممّا عزز فيه حب قصص البطولة و الجهاد والغزوات و التاريخ وسيرة الأبطال و سيرة بني هلال، هذا خلافا عن ظهور نزعة روحية لديه أذكاها وأصحاب الطرق الصوفية ،و من أثرها أن ألف مع أخيه جمعيّة أسماها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وهو ما يزال طالبا.كما عرف عنه انتسابه إلى الطريقة الحصافية وتأثّره بشيخها[2] كما عرف عنه تأثره بالفكر السلفي و خاصة بأفكار الشيخ رشيد رضا*.كان يميل إلى العمل الجمعياتي[3] رافقه نزعة إلى الوعظ و الإرشاد.و رغم اشتغاله بالتصوّف و التعبد كان يعتقد ان الخدمة الوطنية جهاد مفروض.هذه الاستعدادات الفطرية التي ظهرت لدى البنا في سن مبكرة ظلت تتفاعل مع الأحداث الخارجية إلى أن تمخضت عن(الإخوان المسلمين) وهذه الأحداث الخارجية يمكن أن نختصرها في :

---

[1] المصدر السابق ، ص5.

[2] انظر د.(موسى اسحاق) الحسيني :**الإخوان المسلمون** ص7 .

[3] انتخب حسن البنا رئيسا لجمعية الاخوان الادبية وهو في المدرسة الاعدادية و ألف مع جماعة من الطلاب(جمعية منع المحرمات) و أسس جمعية إصلاحية هي الجمعية الحصافية الخيرية، و اشترك في عضوية جمعية(مكارم الاخلاق الاسلامية) و ألف مع جماعة من رجال الدين و الوجاهة حلقة نتج عنها جريدة (الفتح)، و جمعية (الشبان المسلمين) وكانت سلسلة هذه الجمعيات محكمة الإتصال به تمخضت عن تأليف (جمعية الإخوان المسلمين).

*حول تأثير رشيد رضا والفكر السلفي في نشأة حسن البنا وجماعته، انظر: رفعت السعيد، **حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين**. ط 2 – دار الطليعة . بيروت 1979، صص 44-45 .

✓تعرض مصر بعد الحرب العالمية الأولى لهزات سياسية عنيفة خاصة في سنة 1919 و انخراط الطلبة عمليا في الحركة الوطنية، فقادوا المظاهرات خاصّة، و أن مصر في عهد سعد زغلول كانت كتلة ملتهبة لا تخبو أبدا، حيث اشترك الريف مع المدن في الإضرابات و المظاهرات.

✓خروج تركيا عن الخلافة، و نبذها الحروف العربية، و قيامها بإصلاحات كبرى ممّا كان له الأثر الكبير في مصر،فتباينت المواقف،المتحررون إنتهزوا هذه الفرصة للكتابة عن علاقة مصر بالغرب،و قضايا كحرية المرأة، و حرّية الفكر و تفضيل القبعة على الطربوش و غيرها في حين اعتبر المحافظون أن ما قامت به تركيا خروجا عن تبعة الإسلام و رسالة القران و اسم الخلافة و الدين كله و ارتأوا أن مصر هي الوريثة الشرعية للقيادة و الكفاح ومقر الدعوة و كان البنّا من هذا الفريق.

و لو نعود للملابسات التاريخية لسقوط الخلافة التي تعدّ هامة في سياق السيرورة التاريخية للوعي الأصولي.حيث اتسمت السلطنة العثمانية في آخر عهدها بالضعف بشكل عجزت معه على مراقبة أطرافها المترامية و التحكم في الحركات الانفصالية و حفظ مقاطعاتها التي يتربص بها الغزاة علاوة على العجز الواضح في السيطرة على أجزاء الخلافة إذ قامت بمسخ و تشويه و تتريك المؤسسات للقضاء على الهويّة العربية التي صارت تهددها.

و فشل العرب في المحاولات التي قدموها للمشاركة في الحكم و الجندية و جعل اللغة العربية لغة رسمية للبلدان العربية كما نادوا باللّامركزية إلّا أنّ النظام التركي قابل ذلك بالرفض فضلا عن قمعها السياسي لمناوئها، و بدخول المثقفين المسيحيين المجال الثقافي و بروزهم في الصحافة و تأكيدهم على الهوية العربية قبل الإسلام أو العثمانية.اتسمت ظروف العالم الإسلامي خلال تلك الحقبة بالضعف و العجز و ظهور المكر العنصري.فكان على العرب أن يبحثوا عن حل في ظل رؤية سياسية تحفظ لهم دينهم و تحمي أراضيهم و تكفل نهضتهم.خاصة و أن هذا الوضع كان خليقا أن يؤدي إلى ما بلغته الخلافة في مارس 1924 حيث سقطت على يد "كمال اتتورك"[1] إلا أنّ الحركات الداعية لإحياء الخلافة مازالت قائمة

---

[1] قام مصطفى كمال بالغاء الخلافة و طرد الخليفة و اسرته من تركيا و بالغ في إذلالهم ممّا ألهب شعور الكتاب و الشعراء و اثار شعور المسلمين المعادين لمصطفى كمال و الكماليين و لم يكتف الكماليون بطرد الخليفة و إلغاء

الذات في مصر و الهند،و مجامع العلماء تعقد لتعيين خليفة جديد غير عابئين بالظروف التاريخية التي بينت بوضوح عجز الخلافة عن التواصل،إذ لو كانت قادرة لما سقطت، إلاّ أنّه رغم حسم الأحداث فيها و عجزهم عن بعثها من جديد لاستنفاذها غرضها في الوجود كانوا يصرون على وجودها بدعوى أنها واجب و أصل من أصول الدين تأثم كلّ الأمة بتركه فكان علماء الأزهر يفكرون بإسنادها إلى الملك فؤاد.يقول شفيق باشا أُحد المؤرخين الذين عاصروا هذه الأحداث :"لقد كان في مصر إجماع على وجوب بقاء الخلافة و استمرارها بشكل من الأشكال و لكن كان في جانب ذلك الإجماع إجماع آخر على أنّ لا يعترف بخلافة الملك حسين الذي لم يلب دعوته غير قليل من المسلمين..."[1] و أراد أمان الله ملك الأفغان أن يكون خليفة و أمام هذه الظروف فإنّ جلّ المسلمين كانوا لا يزالون يتمسكون بأهداب الخلافة المندثرة دون أن يتنبهوا أن ذلك يخدم مصالح الاستعمار حيث أنّ التحضيرات حثيثة تهدف إلى جعل ملك مصر الوريث للعرش المتحطم حتى يتمكن من وضع يده على بقية الأقاليم بالسيطرة على مصر.

كما نشطت الدعوة إلى ضرورة بقاء الخلافة في أعلى بلد إسلامي غير تركيا، و برزت دعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي للبتّ في الأمر.فاجتمع بعض العلماء برئاسة شيخ الأزهر و أذاعوا بيانا مفاده بطلان بيعة السلطان عبد الحميد الذي عينه الكماليون قبل إلغاء الخلافة و دعوا في بيانهم ممثلي الأمم الإسلاميّة إلى عقد مؤتمر في القاهرة و حددوا فترة عام للاستعداد لعقده إلاّ أنّه لم ينعقد إلاّ في مارس 1926.

و في ظلّ هذه الظروف التاريخية و السياسية انشأ البنّا جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية (مصر) و أعطاها كل نشاطه الفكري و التنظيمي حتى اغتياله.

الخلافة بل و أصدروا كتاب بالتركية يشرحون فيه دوافعهم بعنوان "الخلافة و سلطة الأمة" وهي عبارة على وثيقة استند اليها المجلس الوطني التركي في التفريق بين الخلافة و السلطنة تمهيدا لإلغاء الخلافة و نقلها من التركية إلى العربية عبد الغني سني بك السكرتير العام لولاية بيروت ومتصرّف اللاذقية ، ونشرت في القاهرة على شكل كتيب سنة 1924 عن مطبعة الهلال.

[1] الريس (محمد ضياء الدين) :"**الاسلام و الخلافة في العصر الحديث**"نقد كتاب الاسلام لاصول الحكم–دار التراث–القاهرة 1976.

انظر كذلك كوثراني (وجيه) :**الدولة و الخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا** –دار الطليعة للطباعة والنشر–بيروت 1996 .

ولدت جمعية الإخوان المسلمين قوامها ستة أشخاص من مريدي المرشد حسن البنّا وتلاميذه المخلصين. و يروي البنّا نفسه أن الدعوة بدأت تدور في رأسه اثر ما رأى من مظاهر التحلل والبعد عن الأخلاق الإسلامية، و على إثر ما كان ينتشر في بعض الجرائد من أمور تتنافى مع التعاليم الإسلامية و من جهل العامة بأحكام الدين و أن المساجد لا تكفي في إيصال التعاليم الإسلامية إلى الناس.يقول البنّا في مذكراته "في ذي القعدة سنة 1347 هـ ،مارس سنة 1928 فيما أُذكر زارني أولئك الإخوة الستة،حافظ عبد الحميد،أحمد الحصري، فؤاد إبراهيم،عبد الرحمان حسب الله، إسماعيل عز،زكي المغربي و هم من الذين تأثروا بالدروس و المحاضرات التي كنت القيها.قالوا :"لقد سمعنا ووعينا،و تأثرنا و لا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام و خير المسلمين،و لقد سئمنا هذه الحياة, حياة الذلة و القيود و ها أنت ترى أن العرب و المسلمين في هذا البلد لا حظ لهم من منزلة أو كرامة و أنهم لا يعدون مرتبة الإجراء التابعين لهؤلاء الأجانب و نحن لا نملك إلا هذه الدماء تجري حارة بالعزة في عروقنا و هذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان و الكرامة مع أنفسنا...و لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك..أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن و الدّين و الأمّة كما تعرف و كل ما نريده الآن أن نقدم لك لنبرأ من التبعة بين يدي الله و تكون أنت المسؤول بين يديه عنّا،و عما يجب أن نعمل ، و أنّ جماعة تعاهد الله مخلصة على أن تحيا لدينه و تموت في سبيله،"و كانت بيعه"..و كان قسما أن نحيا إخوانا و نعمل للإسلام و نجاهد في سبيله"[1] و لقد انتشرت جماعة الإخوان المسلمين في ظرف وجيز فيما يزيد على خمسين بلدا من بلدان القطر المصري.

و بالتّالي،فإنّ دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة و لا تنحاز إلى رأي عرف عند الناس...وهي تتوجه إلى صميم الدين. فدعوة الإخوان دعوة بيضاء نقية غير ملونة بلون وهي مع الحق أينما كان تحب الإجماع و تكره الشذوذ. و إن أعظم ما منّيَ به المسلمون الفرقة و الخلاف،و أساس ما انتصروا به الحب و الوحدة،**و لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها هذه قاعدة أساسية** و هدف معلوم لكلّ أخ مسلم و عقيدة راسخة في نفوسنا نصدر عنها و ندعو إليها"[2].

[1] البنا (حسن) : **مذكرات الدعوة و الداعية**–المكتب الاسلامي تقديم الاستاذ ابي الحسن علي الحسيني الندوي ط5– 1983، ص ص72–73.

[2] انظر **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا**، دار الشهاب،القاهرة د.ت،ص23 .

وفي هذا السياق يقول كذلك،يقول البنّا "إننا نتحرّى بدعوتنا نهج الدّعوة الأولى و نحاول أن تكون هذه الدعوة الحديثة صدى حقيقيا لتلك الدعوة السابقة التي هتف بها رسول الله[1]...وليست دعوة الإخوان بدعا في الدعوات فهي صدى من الدعوة الأولى و السؤال هنا هل بقيت هذه الدّعوة مجرّد تصوّر دون أن يقترح حسن البنا منهجا محددا لتحقيقها على الصعيد الديني و على الصعيد السياسي؟أم أنّه اكتفى بتأكيد الطابع الشمولي التوحيدي للإسلام ولجماعته الآخذة على عاتقها إصلاح الإسلام اليوم بما صلح به أوّله؟

و بالنّظر إلى مذكرات الدعوة و الداعية نجد أن البنّا قد وضع رسالة المنهج و توجه إلى الزعماء و الحكام برسالة هي "نحو النور" يطالب فيها بالعودة إلى نظام الإسلام و أورد في نهايتها خمسين مطلبا عمليا تطبيقيا من مطالب الإصلاح الداخلي[2] نستعرضها على التوالي حسب ترتيب البنّا لها, **الواجبات العشر**، **الموبقات العشر** و **المنجيات** العشر.

تتمثل الواجبات العشر في:

1- حمل شارتنا
2- حفظ عقيدتنا
3- قراءة وظيفتنا
4-حضور جلستنا
5-إجابة دعوتنا
6-و سماع وصيتنا
7-كتمان سريرتنا
8-وصيانة كرامتنا
9-محبة إخوتنا
10-دوام صلتنا

في حين حدد **الموبقات** العشر كالتالي :

1-الاستعمار

---

[1] مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، ص116-124.

[2] انظر الامام الشهيد ،**مذكرات الدعوة و الداعية**-المكتب الاسلامي،ط5-1983،ص218 ومايليها.

2-الخلافات السياسية و الشخصية و المذهبية

3-الربا

4-الشركات الأجنبية

5-التقليد الغربي

6-القوانين الوضعية

7-الإلحاد و الفوضى الفكرية

8-الشهوات و الإباحية

9-فساد الخلق و إهمال الفضائل النفسية

10-ضعف القيادة و فقدان المناهج العلمية

أما **المنجيات** العشر فحددت كالتالي :

1-الوحدة

2-الحرية

3-تنظيم الزكاة

4-تشجيع المشروعات الوطنية

5-احترام القومية

6-العمل بالشرائع الإسلامية

7-تثبيت العقائد الإيمانية

8-إقامة الحدود الإسلامية

9-تقوية الفضائل الخلقية

10-إتباع السيرة المحمدية

و سنعود لأهم ما جاء في المطالب الخمسين عندما نعرض إلى المحتوى الفكري الجدلي لدعوة الإخوان خاصة و انه صنفها إلى مطالب سياسية و قضائية و مطالب اجتماعية وعلمية وأخرى اقتصادية[1] ركزت كلها على ضرورة إصلاح التشريع و توحيد المحاكم في ظل الشريعة الإسلامية و إصلاح التعليم و تجنيد القادرين على حمل السلاح، و محاربة

---

[1] انظر مذكرات الدعوة و الداعية،ص221-222-223-224.

الموبقات، و إصلاح الأوضاع الاقتصادية و مقاومة روح التقليد الأوروبي و إصلاح الإدارة والسياسة الخارجية. وتوالت رسائلهم[1] في هذا النمط و كلها تدور حول إقامة حكومة دينية وإصلاح المجتمع إصلاحا شاملا على قواعد دينية.

2- الإخوان و السياسة مصحف و سيف :

يخطأ من يظن أنّ الإخوان المسلمين "دراويش" قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبادات الإسلامية. طوال السنوات العشر الأولى حرص المرشد العام حسن البنّا على أن ينفي الصيغة السياسية عن جماعة الإخوان و حسب فنشر في مذكراته يؤكد أن تلك كانت خطة ريثما تتقوى الجماعة لتنطلق من الدعوة التربوية الدينية إلى المرحلة التالية دعاها البنّا تارة ب "التنفيذية" أو ب "الجهاد".

"أيا الإخوان لم تخاصموا حزبا و لا هيئة.كما أنكم لم تنظموا إليهم أما اليوم ستخاصمون هؤلاء في الحكم و خارجه خصومة شديدة ادعوكم إلى الجهاد العملي بعد الدعوة القولية"[2] و من أقواله كذلك "...و من صبر معي حتى تنموا البذرة و تنبت الشجرة و تصلح الثمرة و يحسن القطاف فأجره على الله (...) إمّا النصر و السيادة و إمّا الشهادة

---

[1] الفت جماعة الإخوان المسلمين لجنة خاصة تتولى نشر رسائل الإخوان من المركز العام قد نشروا عددا منها مثل "رسالة المنهج" و رسالة عنوانها "من أنت" و رسالة " تطورات الفكرة الاسلامية و اهدافها" و رسالة عنوانها "التعاليم"،"كيف ندعو الناس" و رسالة "هل نحن قوم عمليون"،"اهدافنا و مبادئنا"،"دعوتنا و "رسالة الجهاد و رسالة بعنوان "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن وغيرها و معظمها بقلم البنا نفسه.

أنشأوا لهم مجلات خاصة بهم بعد أن بدأوا بنشر مقالاتهم في مجالات تعالج القضايا الدينيّة. ثم صدرت لهم جريدة يوميّة باسم "الإخوان المسلمون" في 5 مارس 1946 مثلت ذرّوة نشاطهم الصحفي ولسانهم الناطق، ومن مجلاتهم (المنار) مجلّة شهرية، و "التعاون" مجلة أسبوعية، و "الشعاع" اسبوعية كذلك و "النذير" أسبوعية و "الشهاب" وصدرلهم بعد المحنة "المباحث" و "الدّعوة " و "المسلمون" هذا فضلا عن أنّهم أسالوا الكثير من الحبر فألفت العديد من الكتب في البنّا نفسه، وفي قضايا الأقطار الإسلامية، منها "مع بعثة الحج" و"الإخوان المسلمون في ميزان الحق" و " قائد الدعوة" أو حسن البنا حياة رجل وتاريخ مدرسة و "قضايا الأقطار الإسلامية، وفلسطين والمغرب.و "الإسلام يزحف" و "روح وريحان" و "ثورة الدّم" و "رجل الساعة".

[2] مقال كتبه البنّا في مجلة النذير مايو 1938 ،انظر المذكرات،ص142.

والسعادة"[1] وهو قول يذكرنا بالمتعطش للدماء الحجاج بن يوسف و قوله الشهير "إني أرى رؤوسا قد أينعت و حان قطافها".

ظل البنا و جماعته بعيدا عن معترك السياسة حتى المؤتمر الخامس الذي عقد في 1939 و فيه أعلن البنا أن جماعة الإخوان المسلمين جماعة سياسية، و أن دعوتها هي دعوة الإسلام الشاملة لشؤون الحياة كلها.ولقد إرتأى أن الظروف قد أصبحت ملائمة في ذلك التاريخ لكي يخوض العمل السياسي مباشرة في مواجهة النظام الملكي المصري و الأحزاب المتنافسة و على رأسها حزب الوفد و الاستعمار البريطاني الجاثم على أرض مصر منذ عام 1882 . خاصة بعد أن توسع عمل قاعدة الإخوان و نفوذها بعد الاكتفاء ردحا من الزمن بشعارات عامة قد لا يختلف عليها احد في عام 1929. كان لدى جماعة الإخوان أربعة شعب أصبحت خمسة في عام 1930 ، ثم عشرة في عام 1931 ثم 15 في عام 1932 ليقفز عدد شعب الجماعة إلى 300 شعبة عام 1938.إنها مرحلة التقاء الثالوث (على ماهر و الشيخ المراغي و حسن البنا) في محور واحد مناهض لحزب الوفد و موال للسراي و يستمر توسع الجماعة ففي عام 1940 تصبح الشعب 400 شعبة حتى تصل إلى 2000 شعبة في عام 1948[2].ويرد على المتسائلين عن طبيعة جماعة الإخوان بقوله : "**يقولون نحن في حيرة من أمر الإخوان المسلمين أهي طريقة صوفية أم جمعية خيرية،أم حزب سياسي و أي شيء يقصدون و في أي طريق يسيرون.أما نحن فقد تجاهلنا هذه المسميات و أخذنا في الطريق الأول الذي لا يصلح أمر الناس إلا عليه...الدعوة إلى كتاب الله و سنة رسول الله و نهجنا منهج الإسلام ووسيلتنا إيمان و محبة و عمل**"[3] .و بدأت الجماعة تخوض حربا إعلامية تبرر فيها نهجها الجديد بعد عشر سنوات من الانكماش و العمل و رفض الصبغة الحزبية السياسية "**أتحسب أن المسلم الذي يرضى بحياتنا اليومية و يتفرغ للعبادة و يترك**

---

[1] من كلمة البنا في المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين 1939 ، **رسائل الإمام الشهيد**،دار القلم-بيروت د.ت ، ص26.

[2] انظر د. السعيد (رفعت)،**قادة العمل السياسي في مصر**:حسن البنا متى-كيف-و لماذا؟ دار الهمذاني ط2،1983، ص80.

[3] الإخوان المسلمون – نوفمبر 1944 –حسن النبا مقال بعنوان "نحن".

الدنيا والسياسة للعجزة و الآثمين و الدخلاء المستعمرين يسمى مسلما؟كلا انه ليس بمسلم فحقيقة الإسلام جهاد و عمل و دين و دولة"[1].

و يعبر صراحة بقوله:"إن الإخوان دعوة سلفية، طريقة صوفية، هيئة سياسية، جماعة رياضية، رابطة عملية ثقافية، شركة اقتصادية، فكرة اجتماعية"[2].

و بالتالي نستنتج بان السياسة موجودة كبعد أساسي من أبعاد الأمّة الإسلامية في جميع مراحل تفكير حسن البنا و هي في تصوره امة دين و دولة ووحدة الأمّة الإسلاميّة هي وحدة دينية و سياسية هكذا كان الأمر في أول الإسلام و هكذا ينبغي أن يكون و برأيه "لن ينصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها.وهذه قاعدة أساسية وهدف معلوم مسلم و عقيدة راسخة في نفوسنا نصدر عنها و ندعو إليها"[3].

كما يشرح البنّا مبينا طبيعة هذه الدعوة،"إنّنا نتحرى بدعوتنا نهج الدعوة الأولى،و نحاول أن تكون هذه الدعوة الحديثة صدى حقيقيا لتلك الدّعوة السابقة التي هتف بها رسول الله...وليس دعوة الإخوان بدعا في الدعوات،فهي صدى الدعوة الأولى.."[4] و يبقى أن نشير إلى أنّ الإخوان لم ينفردوا في فهم الإسلام على أنّه دين و دولة فقد سبقهم إلى ذلك في العصر الحديث الوهابيون أتباع محمد عبد الوهاب قبل نحو قرن و نصف و أمّا الإخوان و مثلهم السلفيون والوهابيون فقد أرادوا العودة إلى المصدرين لا ثالث لهما وهما القران و السنة.وفي ذلك يقول:"يعتقد الإخوان أن التعاليم الإسلامية و معينها هو كتاب الله و سنة رسوله اللتين إن تمسكت بها الأمة فلن تصل أبدا...و لذلك يجب أن نستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي... وان نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به، و لا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه و الإسلام دين البشرية جميعا"[5].

---

[1] الإخوان المسلمون(الأسبوعية) 1945/3/4 حنفي محمود بدير مقال بين الدين و السياسة.

[2] أورده: الجندي (أنور) –**الإخوان المسلمون في ميزان الحق**، ص15 .نقلا عن د.رفعت السعيد:قادة العمل السياسي في مصر:حسن النبا،كيف و لماذا ص86.

[3] انظر مجموعة **رسائل الشهيد حسن البنا**،دار الشهاب،القاهرة،د ت.ص23 (طبعة دار الشباب لهذه المجموعة هي إعادة طبع الكتاب الذي اصدر ته في بيروت المؤسسة الإسلامية للطباعة و النشر في الستينات)

[4] مجموعة **رسائل الامام الشهيد**،ص116–124.

[5] من **خطب البنا**،الحلقة الأولى، ص12 أورده د.إسحاق موسى الحسيني:الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة ص101.

و من الأقوال التي نلمس فيها القوّة و الحماسة في الدفاع عن فكرته و دعوته قوله،"إنا نفهم الإسلام عقيدة فنقوى بعقيدته و شريعة فنطالب بإنقاذ شريعته،و دستورا لا نؤمن في الدنيا بغير عدالته،و جامعة نجتمع عليها،و مبادئ لا نحيد عنها..."[1]

وفي رسالته "إلى أي شيء ندعو الناس" يصدح البنا بدعوته عاليا بقوله:**"ندعوكم إلى الإسلام و تعاليم الإسلام و أحكام الإسلام و هدى الإسلام،فان كان هذا من السياسة عندكم فهذه سياستنا"**[2] .

و كخطوة عملية في تنفيذ منهاجهم و العمل على تطبيق دعوتهم بعد توسع قاعدتهم الشعبية و تضاعف عدد شعبهم بالمئات قصد إعداد جيل واع بمبادئ الإسلام متدرب عليها، ويكون لها بالجنود مدافعين عن مبادئهم و رؤياهم و من ثمة توجهوا بكتابة الرسائل إلى الملوك و الحكام في شتى المناسبات يدعونهم إلى التمسك بالدّين و استمداد الإصلاح من القواعد الإسلامية.

و لما أصدروا جريدتهم أعادوا نشر بعض هذه الرسائل و أضافوا إليها رسائل جديدة و صاروا يتتبعون الأحداث السياسية و يبدون أرائهم فيها بصراحة و جرأة،ثم عنوا بالمؤتمرات الدورية(مرّة كل سنتين).أو مؤتمرات طارئة لمواجهة الأحداث و المستجدات و أخذوا يحاضرون في المدن والريف و في الإذاعة كما اقتحموا ميدان المظاهرات يشتركون فيها أو يقودونها.ثم اعدوا كتائب سريّة مرّنوها على القيام بأعمال الجنديّة لكي يكونوا مستعدين للقتال في أوقات الطوارئ مثلما حدث في حرب فلسطين.

ثم نشروا عددا من الكتب التي تشرح الدّعوة شرحا وافيا لجميع النواحي، مشتملة على الناحية السياسية. لم يتركوا وسيلة إلا استخدموها لإظهار مبادئهم و نشرها و الدفاع عنها.

و ارتباط الإخوان بالسياسة المصرية دفعهم إلى إنشاء تنظيم سرّي مسلح سموه **"النظام الخاص"** وسماه خصومهم **"الجهاز السرّي"**و يصعب معرفة طبيعة هذا التنظيم المسلح السرّي وغايته لارتباطه بشخص المرشد حسن البنّا.

و يبقى أن حزبا سياسيا في بلاد عربية قد كوّن تنظيما سرّيا مسلحا.و إن كان لم يستوّل به على الحكم بل الذي استولى على السلطة هو الجيش وهو ما يفسر كون الإخوان هم المنافس الحقيقيّ لثورة الضبّاط الأحرار من دون سائر الأحزاب الأخرى و هذا ما سنراه في

---

[1] ثورة الدم ص85 أورده د.إسحاق موسى حسيني المصدر السابق–الصفحة السابقة.

[2] البنا إلى أي شيء ندعو الناس، ص11 –أورده د.إسحاق موسى حسيني،نفس المصدر،نفس الصفحة

الباب الثاني عندما نبحث في أوجه العلائق بين أنصار القوميّة العربية والإخوان. ومجمل القول فإنّ الإسلام لدى البنّا "**عقيدة و عبادة ووطن و جنسية و دين و دولة وروحانية ومصحف وسيف**"[1].

فأراد لدعوته أن تكون عامة، قوامها العلم و التربية و الجهاد.و لم تنتهي جماعة الإخوان باغتيال[2] مرشدها العام حسن البنّا في مساء 12 فيفري من سنة 1949 و لكن الفروع التي تأسست في البلاد العربيّة ضلّت تواصل نشاطها و لا سيّما في سوريا التي تبني فرعها الحركة بزعامة **الشيخ مصطفى السباعي**. فالدعوة كانت مدينة إلى شخص البنّا أكثر من أي شخص آخر فهو الذي سهر عليها مدى عشرين عاما حتى أضحت اكبر حركة دينية في التاريخ العربي الحديث.

3- حاكمية قطب:

و لعلنا نجد إمتدادا لأفكار المرشد العام لحركة الإخوان المسلمين لدى عالم من أعلام الحركة وهو سيد قطب(1906-1966) الذي يصرح في كتابه "خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته" بأنّ "هذا الدين جاء لينشئ أمّة جاءت لقيادة البشريّة و تحقيق منهج الله في الأرض وإنقاذ البشرية ممّا كانت تعانيه من القيادات الضّالة، و المناهج الضالة و التصورات الضالة"[3] ولعله تفرد المجتمع المسلم لديه يعود إلى كوّنه من صنع شريعة الاهيّة "العلّة الرئيسية في تفرّد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص، هي انه مجتمع من صنع شريعة خاصة جاءت من لدن اله فهذه الشريعة التي وجدت كاملة منذ نشأتها غير مدرجة تدرجا تاريخيا..هذه الشريعة هي التي أوجدت هذا المجتمع و إقامته على أسسه التي أرادها الله لعباده،لا التي أرادها بعض هؤلاء العباد لبعض"[4].

---

1 من خطب حسن البنا الحلقة الأولى ص9.،و لهذا جعلوا شعارهم سيفين بينهما مصحف.

2 قد اثبت التحقيق أن المدبر الأساسي لمقتل الشيخ حسن البنا كان الملك فاروق و ان تاريخ اغتيال البنا كان يوافق يوم عيد ميلاد الملك فاروق فكان الاغتيال بمثابة هدية عيد ميلاد.قد قدم جماعة الإخوان طلبا رسميا من المحكمة التي عقدت في أعقاب ثورة جويلية 1952 لمحاكمة قتلة الشيخ البنا–تقديم متهمين جدد على رأسهم الملك السابق فاروق احمد فؤاد باعتباره محرضا و فاعلا أصليا.

3 قطب(سيد) : **خصائص التصور الإسلامي و مقوماته**،دار إحياء الكتب العربية،القاهرة 1962،ص4 .

4 قطب: **نحو مجتمع إسلامي** –مكتبة الأقصى،عمان 1969 ص63 انظر كذلك ص136 .

و بالتالي،فإنّ الرابطة الوحيدة التي يقيم لها سيد قطب وزنا هي رابطة العقيدة والشريعة و عليه فان الأمّة لديه "هي الشريعة مجسّدة في حياة الجماعة القائلة بالشهادة، شهادة أن لا الاه إلاّ الله و أنّ محمدا رسول الله"[1] . وعليه بنى سيد قطب مفهومه للحاكمية الذي شكل منعرجا آخر في الفكر السياسي الإسلامي الحديث ليتخذ اتجاها يخالف فكر البنّا و سيرته السياسية.

و يرى الباحثون أنّ سيد قطب إتجاها راديكاليا داخل جماعة الإخوان المسلمين "اعتنق عقيدة عن إسلام سياسي يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث،و إنّ كان مفهوم الحاكمية قد تبلور أوّل مرة مع مؤسس الجماعة الإسلامية" البكستانية 1947 أبي الأعلى المودودي[2] إلا إنّها يمكن أن نلمس بعض الاختلاف في سياق الدعوة لدى كلّ المفكرين لنبحث في مفهوم الحاكمية أوّلا و ماهيتها:

تقوم الحاكمية على مفهومين إسلاميين:"الاستخلاف" و "الوحدانية". فمفهوم "الاستخلاف" يجعل الإنسان موكلا لله في الأرض يسعى لأعمارها لا الإفساد فيها:"قال تعالى: (وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) سورة البقرة الآية 30.

وهذا معنى "الصلاح" بوجه عام فالإنسان ليس مالكا حقيقيا و لامشرعا أصليا، و لا حاكما لذاته.كل هذه الأمور ترجع إلى الله بين شريعته و على الناس أن يتصرّفوا مفوضين من الله وفقا لما نصت عليه هذه الشريعة.أما مفهوم الوحدانية فهو ليس عند أصحاب "الحاكمية مجرد مبحث في علم التوحيد بل هو الأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية وهنا يقول المودودي "إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها – الدولة الإسلامية-هو تصوّر مفهوم الحاكمية الله الواحد الأحد،إن نظريتها الأساسية في أن الأرض كلها لله، وهو ربها و المتصرّف في شؤونها، فالأمر و الحكم و التشريع كلها مختصة بالله وحده و ليس لفرد أو

---

[1] قطب: معالم في الطريق،دار الشروق،بيروت د.ت،ص83 و ما بعدها.

[2] لمزيد الاطلاع على حاكمية المودودي يمكن العودة إلى "منهاج الانقلاب الإسلامي"محاضرة ألقاها سنة 1940 وعرّبها عن الأردية مسعود الندوي.اثبتت ضمن مقالات له في كتاب بعنوان :نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور –مؤسسة الرسالة 1980.و كذلك :"نظرية الإسلام السياسية" محاضرة ألقاها لاهور 1939(نقلها إلى العربية جليل حسن الإصلاحي، ضمن الكتاب المذكور انفا.و كتابه:المصطلحات الأربعة،ألفه سنة 1941 ترجمة محمد كامل ساق،دار القلم ط8.

أسرة أو طبقة أو شعب و لا للنوع البشري – كامة شيء في سلطة الأمر – أي الحكم – و التشريع.

فلا مجال في الإسلام و دائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة الله"[1]. وبالتالي، فإنّ التوحيد انتقل من مجال علم الكلام إلى المجال السياسي و يعترض به على مبدأ السيادة الذي جعل الفكر السياسي الحديث مصدرا لها "الأمّة" أو "المواطنين" و يردها المودودي إلى الله :"وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام:أن تنزع جميع سلطات الأمر و التشريع من أيدي البشر،منفردين و مجتمعين،و لا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو ليسن قانونا لهم فينقادون له و يتبعوه فان ذلك أمر مختص بالله وحده."[2]

و بذلك فإنّ الحاكمية كما يطرحها المودودي تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية و اجتهدت في إيجاد صلة بين فلسفة و نظام الدولة الحديثة و بين أفكار إسلامية معينة. حيث أن الفلسفة السياسية الحديثة قائمة على مبدأ الأمّة مصدر السيادة و على فصل السلطات و غيرها من الأسس التي حرص مفكرو الإصلاح الإسلامي من أمثال خير الدّين والأفغاني على تمثّلها في النظام الإسلامي.في حين يعتبرها المودودي النقيض تماما مع حاكميته.وأن كان لحاكميّة المودودي ما يبررها باعتبارها تنسجم مع منطلق نشأة الدّولة البكستانية نفسها.كما استعملها الخميني أساسا نظريا لحكومته الإسلامية.

إلا أننا نجد صدى هذه الدّعوة لدى سيد قطب و أتباعه في مصر حيث يطرح تصوّره للحاكمية و يدعو إليها في خطاب يتسم بالعنف و إن كانت حاكميّة المودودي لها دواعيها التي تختلف عن مبرّرات و دواعي دعوة قطب التي كانت ردّ فعل على تجربة الدّولة الوطنية في مصر و على الدّولة الناصرية بوجه خاص،و للمحنة التي تعرض لها الإخوان في عهده وسنعود إلى هذا في الباب الثاني للبحث في حدود العلائق بين مختلف التيارات المتصادمة فيما بينها.

و نستجلي تصوّر قطب للحاكمية من خلال تفسيره للآيتين 114-115 من سورة الأنعام قول الله تعالى: ﴿*أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا و الَّذِينَ*

---

[1] انظر المودودي "**منهاج الانقلاب الإسلامي** ضمن كتاب **الإسلام و هديه في السياسة و القانون والدستور**،ص ص 77-78 .

[2] المودودي "**نظرية الإسلام السياسة**" ضمن المصدر السابق،ص31.

آتيناهم الكتاب يعلمون أنّه منزّل من ربك بالحق فلا تكوننّ من الممترين ﴿114﴾ *وتمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم* ﴿115﴾[1] و كتابه "معالم في الطريق" حيث يضع قطب تقابلا بين "الحاكمية" و "الجاهلية" وهو تقريبا نفس التقابل الذي نجده لدى المودودي، و الفرق عنده يرجع إلى الاختلاف في أصل التشريع و الحكم:

حيث يرى قطب أنّ "العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقوّمات الحياة و أنظمتها(...)هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض و على اخص خصائص الإلوهية وهي الحاكمية. أنها تسند الحاكمية إلى البشر(...) في صورة ادعاء حق وضع التصوّرات و القيّم و الشرائع و الأنظمة و الأوضاع."[2]

إنّ سيد قطب من خلال إصراره على مصطلح الحاكمية كان يهدف سحب الشرعية من الأنظمة الحاكمة،كما كان حريص من وراء ذلك على تأكيد فكرة المساواة بين الناس حكاما ومحكومين بنقل السلطة إلى الله بعد تجريد الأنظمة من سلاح التشريع و التحكم وهو توجه اخذ يتبلور لدى سيد قطب منذ بداية تحوّله الإسلامي، أي قبل، انتمائه لحركة الإخوان ففي كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام يقول:" لقد بدا الإسلام بتحرير الوجدان البشري من عبادة أحد غير الله ومن الخضوع لأحد غير الله فما لأحد عليه غير الله من سلطان و ما من أحد يميته او يحييه إلاّ الله. و ما من احد يملك له ضرّا و لا نفعا..و الله وحده هو الذي يستطيع و الكلّ سواه عبيد لا يملكون لأنفسهم و لا لغيرهم شيئا.فلا عبادة لسواه...و لا يملكون لأحد منهم فضلا على احد إلاّ بعلمه و تقواه"[3].

و ما نلاحظه هو تكرر هذا المفهوم في شتى كتابات قطب حتى أنّه يعدّ الحاكمية منهج لا يجوز للمسلم أن يحيد عنه و إلاّ وقع في الشرك."نحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج لأسباب تتعلق بالمنهج ذاته فهو وحده-المنهج الذي يحقق كرامة الإنسان و يمنحه الحريّة الحقيقية و يطلقه من العبودية...التحرر الشامل المطلق في حدود إنسانيته و عبودية لله..التحرر من العبودية للناس بالعبودية لله رب الناس"[4].

---

[1] القران الكريم:سورة الأنعام الآية 114-115 .

[2] سيد قطب: معالم في الطريق،دار الشروق، ط 6، ص8 .

[3] أورده الجورشي (صلاح الدين) ،الحركة الإسلامية في الدوامة حوار حول فكر سيد قطب،تونس–دار البراق للنشر ط 1 ديسمبر 1985، ص94 .

[4] د قطب:هذا الدّين، مكتبة وهبة، ط 4 (د.ت)،ص16 وما يليها.

و عليه فلزاما على كلّ من أقرّ بالشهادتين أن يقرّ بالحاكمية المطلقة لله:"نحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج ابتداء لنحقق لأنفسنا صفة الإسلام،فركن الإسلام الأوّل:أنّ نشهد أن لا الاه الا الله و أن محمدا رسول الله.و شهادة أنّ لا الاه إلا الله معناها القريب:إفراد الله سبحانه بالإلوهية و عدم إشراك أحد من خلقه معه في خاصية واحدة من خصائصها و أولى خصائص الألوهية حقّ الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حقّ التشريع للعباد و حقّ وضع المناهج لحياتهم وحقّ وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة.فشهادة أن لا الاه إلا الله لا تقوم و لا تتحقق إلّا بالاعتراف أنّ لله وحده حقّ وضع المنهج الذي تجري عليه الحياة البشرية...و كلّ من ادعى لنفسه حقّ وضع منهج لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم...بادعائه أكبر خصائص الألوهية و كل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذ الاها من دون الله...»[1] ويكون قطب بهذا التصوّر قد قطع مع الجاهلية المعاصرة حيث لا تصالح ولا مساومة مع الجاهلية.حيث يصرّح في نوع من الثورة على عصره "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم كل ما حولنا جاهلية..تصوّرات الناس وعقائدهم،عاداتهم وتقاليدهم،موارد ثقافتهم،فنونهم و آدابهم،شرائعهم و قوانينهم،حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلامية و مراجع إسلامية و فلسفة إسلامية و تفكيرا إسلاميا هو كذلك من صنع الجاهلية"[2].

وكما كان لسان آخر يدعو إلى أفكار و تصوّرات إسلامية من خلال كتابات عبد القادر عودة الذي يرى أن سبب المحنة كون "المسلمين في كلّ أنحاء العالم قد جهلوا الإسلام و انحرفوا عن طريقه الواضح،حتى لم نجد في الدنيا كلها بلدا يقام فيه الإسلام كما أنزله الله سواء في الحكم السياسة،او الاقتصاد و الاجتماع،أو غير ذلك مما يمسّ مصالح الأفراد و الجماعات (...) و لقد ظلّ المسلمون ينحرفون عن الإسلام حتى هجروا أحكامه ثم اتخذوا لأنفسهم أحكاما تقوم على أهوائهم و منافعهم فادى ذلك إلى التحلّل و الفساد و ملأ بلادهم

---

[1] قطب: هذا الدين، ص ص 15- 16 .

[2] قطب:معالم في الطريق ص17-18 . دخول عدم المصالحة مع الجاهلية:راجع معالم في الطريق ص19-147-149-151-161

بالشرور و الآثام(...) و إنّ صلاح حالهم و سعادة جماعاتهم لن تكون إلّا إذا رجعوا للإسلام،و أقاموا أمرهم عليه و حكّموه في كلّ شؤونهم.(1)

و يذهب عبد القادر عودة إلى الإقرار بأنّ الإسلام يمزج بين الدّين و الدنيا "فالإسلام يمزج بين الدّين و الدنيا،و بين المسجد و الدولة،فهو دين و دولة و عبادة و قيادة.و كما أن الدين جزء من الإسلام، فالحكومة جزؤه الثاني، بل هي الجزء الأهم"(2).

و هكذا أصبح لدينا بعض ملامح تصوّر الإخوان للسياسة و دخولهم لمعترك العمل السياسي .منذ فترة مرشدها العام حسن البنّا و مرورهم بالمحن تلوى الأخرى إغتيال المرشد العام لحركة الإخوان،و إعدام سيد قطب سنة 1966.و تعرّض عناصرها و أفرادها للاعتقالات والسجن.علّنا في الباب الثاني تكتمل لدينا صورة الإخوان في علاقتهم بالحركة الناصرية وشتّى مواقفهم في قضايا الوطن العربي و الأمّة، والعروبة و القضية الفلسطينية و القوميّة والوحدة.

---

[1] عودة (عبد القادر) : **الإسلام و أوضاعنا السياسية**،دار الكتاب العربي،القاهرة 1951،ص5 . و انظر كذلك:الإسلام بين جهل أبنائه و عجز علمائه ، طبيعة مؤسسة للرسالة،بيروت (د.ت)، ص67 .

[2] عودة (عبد القادر): **الإسلام بين جهل أبنائه و عجز علمائه**، ص8.

الفصل الثالث

التيار الماركسي

حركة الماركسيين العرب

تمـــــهيـــد

المبحث الأول :الماركسية:النظرية و الايديولوجيا المبادىء الأساسية للأممية الشيوعية

1- التضامن العالمي و تعاون الطبقة العاملة
2- وحدة المصالح المشتركة القومية و الأممية
3- المساواة و الاستقلال و السيادة

المبحث الثاني: الأحزاب الشيوعية العربية:

1- الانتلجنسيا العربية و الفكر الماركسي
2- نشأة الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي

- الحزب الشيوعي التونسي .
- الحزب الشيوعي الفلسطيني
- الحزب الشيوعي المصري
- الحزب الشيوعي السوري - اللبناني
- الحزب الشيوعي العراقي
- الحزب الشيوعي المغربي
- الحزب الشيوعي السوداني

الأمّـــة

"الأمّة مجموعة بشرية قارة،تاريخية التشكل ولدت على قاعدة المجموعة اللّغوية، الإقليم، الحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يجد ترجمته في مجموعة ثقافية،و مع ذلك فإنه من الطبيعي أنّ الأمّة ككل الظواهر الطبيعية خاضعة لقانون التغيّر. و أنّ لها تاريخها بداية ونهاية،ومن الواجب التأكيد على أنّ أي من الشروط السابقة غير كاف بمفرده لتحديد الأمّة،بل أكثر من ذلك يكفي أن لا يتوفر أحد هذه الشروط حتى تكف الأمّة عن وجودها كأمّة."

Staline(joseph) : « le marxisme et la question nationale »

E.100,paris-1978-p15

تمهيد:

عندما نتحدث عن التيار الماركسي فإنّنا ننسبه بالضرورة إلى النظرية والايدولوجيا الماركسية التي هي كل التصوّرات و الممارسات و السياسات التي طبقت و تطبق في نطاق ما يطلق عليه التجربة الاشتراكية العلميّة، أيّ كلّ ما أنتجه الفكر من نظريات و ما تولد عنه من ممارسات وهو ما عبّر عنه أيضا "الفكر الجدلي" بالايديولوجيا الماركسية،حيث لا يمكن فصل النظريات التي طرحها كلّ من ماركس و انقلز عن الممارسات و التطبيقات التي ولدها هذا الفكر فلا تسلم براءة الفكرة عن ذنب الممارسات و رغم كلّ الاختلافات حول الماركسية إلا أنها تبقى إيديولوجيا تهدف إلى تغيّير العالم و الإنسان.
و بالتّالي، فإنّ الرؤية الماركسية هي المحوّر و الأساس للتيارات الماركسية العربيّة أو غير العربية.

فالماركسية كنظرية عامة في المجتمع و التاريخ و كمنهج مادي جدلي في تفسيرها تضع مسالة العدالة الاجتماعية و تحقيق المساواة و القضاء على الاستغلال في صلب اهتماماتها، لكون الاستغلال في مفهومها نتاج تسلط طبقة عليا -أقلية- تمتلك وسائل الإنتاج- على طبقة كبيرة من الكادحين اللذين لا يملكون إلّا عملهم، فالطبقة الأوّلى تستغل جهد الطبقة الثانية و تحرمها من الحصول على فائض القيمة الذي تنتجه،و لا يصل إليها إلّا القليل ما يسدّ الرمق و يبقي فيها جذوّة الكدّ و العمل.و تستمر الطبقة الأوّلى في استغلالها المادي للطبقة الثانية بواسطة سيطرتها على زمام السلطة السياسية و تسخيرها كل أجهزة الدولة و المجتمع والنظم و القوانين لحماية مصالحها و الإبقاء على امتيازاتها،و هذه الامتيازات لا يمكن أن تزول إلا بثورة يقودها العمال الكادحون "طبقة البروليتاريا" ضد مستغليهم و تجريدهم من ملكية وسائل الإنتاج، و خلق علاقات إنتاج جديدة تعيد فائض القيمة إلى أصحابه الشرعيين اللذين أنتجوه بكدهم و عرقهم،ان هذا صراع على ملكية وسائل الإنتاج المادي، و على تحديد علاقات الإنتاج هو الذي يحرّك أحداث التاريخ الإنساني وفق المفهوم الماركسي،وهو القانون الجدلي العام الذي يحدّد خصائص المجتمعات و سيماتها و تمايزها من خلال تنوع أنماط وسائلها الإنتاجية و مستواها التقني.ووفقا للنظريّة الماركسية،فان كل المجتمعات الإنسانية لا بد من تخطيها نفس المراحل التاريخية:

من العبودية إلى الإقطاع، إلى الرأسمالية، إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية كمرحلة أخيرة تتحقق فيها أمال المجتمعات و يتحقق الفردوس الأرضي[1].

و لقد تبنّت الاحزاب الشيوعية العربية منذ نشأتها في فترة ما بين الحربين حتى موفى الستينات،هذا التفسير الماركسي لعملية الصراع في المجتمع و لحركة التاريخ،و لما كانت هذه الأحزاب متصلة بالحزب الشيوعي السوفياتي عقائديا و تنظيميا،و لكونها نشأت في أقطار كانت ترزح تحت نير الاستعمار الغربي فكان لا بدّ أن تتبنى الأحزاب الشيوعية العربية كل التفسيرات و الإضافات التي قدمها لينين و ستالين للماركسية و بسبب الاستعمار و تخلف نمط الإنتاج السائد في الأقطار العربيّة و بعده في المرحلة الرأسمالية الصناعية،اختلفت رؤية الأحزاب و تحددت أولوياتها، و انعكس ذلك على برامجها عامة و على المسألة الاجتماعية بصورة خاصة[2].

و هذا ما ينطبق على تعريف محمد عابد الجابري للماركسية بكونها "نظرية في تفسير الفقر و الظلم الاجتماعي في مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي، إيديولوجيا لتعبئة ضحايا الفقر و الظلم من اجل النضال ضدهما،من اجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم"[3].

المبحث الأول: .الماركسية: النظرية و الايدولوجيا:

المبادىء الأساسية للأممية الشيوعية:

تعدّ الفلسفة الماركسية إحدى أهم فلسفات العصر التي لعبت دورا مؤثرا على المستوى العالمي، كما على المستوى العربي،وهي ليست حكرا على تيار حزبي دون الآخر، بل هي تراث إنساني له علاقة متصلة بأكثر من حركة فكرية أو سياسية أو حزبية تصدت على أساسها لمعالجة أكثر مشكلاتنا المعاصرة و المجال ليس لمناقشة إن كانت هذه النظرية

---

1 انظر: إبراهيم (سعد الدين):**المسالة الاجتماعية بين التراث و تحديات العصر**، ضمن أعمال ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي"، **الأصالة و المعاصرة**" ، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،1985،ص 503

2 المرجع نفسه، ص 504.

3 د.محمد عابد الجابري:**وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. ط 1، بيروت المركز الثقافي العربي، 1992 .

الإيديولوجية قد نجحت أم أخفقت و إنّما سنبحث في أهم رؤى هذه النظرية في علاقتها بالقوميّة و تحرير الشعوب و حقّ تقرير المصير.

و لهذا "تحتل دراسة الفكر الماركسي أهمية كبرى بالنسبة للتجربة العربية و للمناضلين العرب و خاصة في المرحلة الراهنة من تطوّر النضال العربي، إذ ليس في عالمنا مكانا لأفكار معزولة، ولا لتجارب مستقلة استقلالا مطلقا مهما تسمت الأفكار. والأهداف التي تقود التجارب النضالية الناشئة في العالم."[(1)]

إنّ البوادر الأولى لهذه النظرية[(2)] تبلورت مع فكر مع كارل ماركس(1818-1883) وفردريك انقلز (1820-1895) مع وضع بيان الحزب الشيوعي و تحديد نظرية المادية التاريخية و لعلّ نركز على بعض القضايا المتصلة بالقوميّة و الأممية. فمن عالمية البورجوازية كقوة اقتصادية تعمل لاستغلال جهد البروليتاريا على مستوى العالم توصل ماركس و انقلز إلى أنّهُ لا يمكن للثورة العمالية إلّا أن تكون أمميّة.كما يحدد البيان الشيوعي دور الشيوعيين و علاقتهم مع أحزاب العمال اللذين يخوضون غمار النضال القومي على الشيوعيين ان لا يؤلفوا "حزبا خاصا معارضا لأحزاب العمال الأخرى"بل ان يكونوا متميزين عنهم بمسالتين:

الاولى: النضالات القوميّة التي يخوض غمارها البروليتاريون في مختلف البلدان يبرز الشيوعيون و يضعون في المقدمة المصالح المشتركة للبروليتاريا بأسرها بصورة مستقلة عن كلّ قوميّة.

ثانيا: في مختلف مراحل التطوّر التي لا بدّ للنضال بين البرولتاريين و البرجوازيين من اجتيازها،يمثل الشيوعيون دائما و في كل مكان المصالح العامة للحركة بكامله[(3)].و بالتّالي، فإنّ المسألة القوميّة ليست إلّا توزيع لنضالات البروليتاريا في كلّ أمّة بمفردها على أن

---

[1] فرح (الياس):**تطور الفكر الماركسي**:دار الطليعة:بيروت 1979 ط 5 .صدرت الطبعة الاولى في عام 1967 ص11 .

و انظر: خشتان كلتا: **نظرية الامة في الماركسية الدينية**، دار التقدم موسكو-ط 1-1988.

[2] انظر **ماركس، انجلز، لينين:المادية التاريخية**:دار الفرابي بيروت 1975:د.ط،راجع من كتاب بيان الحزب الشيوعي جاء في تعريف البيان بيان الحزب الشيوعي- الوثيقة المنهجية الأول للشيوعية العلمية التي قدمت شرحا متماسكا شاملا للمبادىء الأساسية لتعاليم ماركس و انقلز الكبرى،كتباه باعتباره برنامج العصبة الشيوعية و طبع البيان الأول مرة في لندن 1848:المادية التاريخية.

[3] المادية التاريخية، ص 83 .

يشكل مجموع انتصاراتها نواة لوحدة أممية يعمل الشيوعيون على المحافظة عليها بانتظار حصول انتصارات بروليتارية قومية جديدة.فتقع إضافتها إلى سابقاتها و هنا ينتهي دور العامل القومي ليبدأ دور العامل الأممي.(1)

لقد حلت الرأسمالية محلّ التشكيلة الاجتماعية الإقطاعية التي كانت سائدة في أوروبا طوال اثني عشر قرنا.و قام المجتمع البرجوازي بخطوة إلى الإمام في تقدّم البشرية:في تطوير الإنتاج ،و العلم و الثقافة،و الديمقراطية إلّا أنّه لم يقض على التناقضات الاجتماعية العميقة التي تجلت في المجال الاقتصادي و السياسي و العلاقات الاجتماعية والفكرية مع تطوّر الرأسمالية التي كان سببا في ولادة الطبقة العاملة المنتجة لقيم المجتمع المادية، إلا أنها في الوقت نفسه محرومة من أية حقوق لإدارة الإنتاج و المجتمع كما أنّها الشريحة الأكبر تعرضا للاستغلال والاضطهاد مما دفع بالطبقة العاملة مع فئات الشغيلة إلى النضال ضدّ الرأسمالية وفق الايديولوجيا العلمية البروليتارية التي وضعها ماركس و انقلز في أواسط القرن التاسع عشر.

هذه النظرية التي ساعدت الطبقة الشغيلة في نضالها بعد أن كشفت عن تناقضات المجتمع الرأسمالي و بيّنت حتمية فناء الرأسمالية و بناء مجتمع جديد هو مجتمع الاشتراكية،و الأكيد أن برجوازية البلدان الرأسمالية قد لعبت دورا ثوريا في مرحلة تكونها و نشأتها و تطوّرها الأول. ولكن تحولت إلى طبقة رجعية بعد أن فرضت سيطرتها السياسية و الاقتصادية والفكرية، حتى صارت توجه جهودها الأساسية نحو قمع كل حركة ثورية، و نضال ديمقراطي للجماهير الشعبية.

و بالتّالي،لعبت البرجوازية الإمبريالية دورا في منتهى الرجعيّة في المستعمرات والبلدان التابعة لها،نتيجة لسياسة الاضطهاد و القمع،و الاستغلال التي مارستها البرجوازية الرأسمالية والامبريالية ضد الحركات التحررية للشعوب المضطهدة ممّا صعد من الصراع التحرري القومي و الصراع الاجتماعي الطبقي و زادت حدته في مطلع القرن العشرين تاريخ انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا 1917 الذي كان تاريخ تحول وولادة عصر جديد.في تطور البشرية،مرحلة انتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

---

[1] لمزيد الاطلاع،انظر لينين:**مسائل في السياسة القومية و الاممية**– ترجمة الياس شاهين،دار التقدم – موسكو – (د.ت) و"**الدولة و الثورة** "– ترجمة إلياس شاهين – دار التقدم– موسكو (د.ت).

و من هذا المنطلق يمكن أن نستجلي معطى الحريّة ضمن النظام الاشتراكي.حيث تتبلوّر الحرية من خلال مبدأ تكافؤ الفرص لجميع المواطنين دون النظر إلى نسب الشخص أو لونه أولغته أو لهجته. كما أن الحرية السياسية ضمن المنظومة الاشتراكية لا تتحقق إلا على أساس التعاون بين الأفراد أنفسهم و بينهم و بين المؤسسات المختلفة و المجتمع بشكل متكامل.و هذا التعاون ليس عفويا أو تلقائيا و إنما هو يرتكز على أساس التخطيط والإحصاء الذي يعتمد على العلم و قوانينه منطلقا مع الإقرار بإبداع الإنسان و قدرته على حلّ مشكلاته.

و بالتالي، فإنّ الاشتراكية وهي تعتمد القوانين العلمية أساسا و منطلقا لفلسفتها تنظر إلى الفرد على أنّه جزء لا يتجزأ من المجتمع و لا يوجد مجتمع دون أفراد.و من هذا المنطلق يكون المجتمع في نظر الاشتراكية كائن عضوي كالفرد،و لكلّ فرد واجبات وحقوق و لديه إمكانات و طاقات ووظائف، فبقدر ما يقوم كل فرد بواجباته،و قدم إمكاناته وظفها في المجالات الصحيحة بقدر ما يكون المجتمع سليما و قادرا على التطوّر و مساهما في التطوّر العام للمجتمع الانساني.

إنّ تصوّر الاشتراكيّة للحرية ليس تصوّرا فلسفيا مجرّدا أو خياليا و إنّما تصوّر يربط الحريّة بالفرد و المجتمع، و الواقع و خاصة الجانب المادي الاقتصادي،حيث يقول ماركس في هذا الصدد:"بين المجتمع الرأسمالي و المجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحوّل لمجمع الرأسمالي تحوّلا ثوريا إلى المجتع الشيوعي، و تنسبها مرحلة انتقال سياسية،لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا.[(1)]

و يوضح فلادمير إليتش(1870-1924) بقوله:"...يتوجّب على البروليتاريا، لكيما تكتسب حريتها، أن تسقط البرجوازية و أن تظفر بالسلطة السياسية و أن تقيم دكتاتوريتها الثورية..."[(2)] و برأيه أنّ "الانتقال من المجتمع الرأسمالي بسبيل التطوّر نحو الشيوعية الى المجتمع الشيوعي يستحيل دون مرحلة انتقال سياسية و لا يمكن لدولة في هذه المرحلة أن تكون غير الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا"[(3)]

---

[1] **مختارات لينين:مجلد** /2 جزء 1 ص 464.

[2] **مختارات لينين:مجلد** 2/جزء ص 465.

[3] نفس المرجع،نفس الصفحة.

و مردّ ذلك كون "ديمقراطية المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية لأقلية ضئيلة، ديمقراطية للأغنياء."[1] المقصد من دكتاتورية البروليتاريا هو "تنظيم طليعة المظلومين في طبقة سائدة لقمع الظالمين لا يمكنها أن تكون مجرد توسيع للديمقراطية.فدكتاتورية البروليتاريا إلى جانب التوسع الهائل للديمقراطية التي تصبح لأوّل مرة، ديمقراطية للفقراء،ديمقراطية للشعب لا ديمقراطية للأغنياء تفرض في الوقت نفسه جملة من التقيّيدات على الحرية حيال الظالمين و المستثمرين الرأسماليين..."كما بين انجلز هذا المعنى بقوله "فما ظلّت البروليتاريا[2] بحاجة إلى الدولة،لا من أُجل الحريّة بل من أَجل قمع خصومها.

و عندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية عندئذ تزول الدولة و بناءا على ما سبق تكون المرحلة الانتقالية السياسية للتحول الاقتصادي و الاجتماعي التي عبر عنها ماركس ثم لينين من بعده هي المرحلة التي اسماها ماركس "الطور الأوّل أو الأسفل من الشيوعية" و هي ما يعرف "بالاشتراكية" و عن هذه المرحلة يقول لينين :"ان وسائل الإنتاج لا تبقى ملكا خاصا للأفراد. و أنّ وسائل الإنتاج تخص المجتمع كلّه،و كل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل الضروري اجتماعيا و ينال من المجتمع إشعارا بمقدار كمية العمل الذي قام به،و بموجب هذا الإشعار ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية المناسبة من المنتوجات.[3]

و مجمل القول،فإنّ الماركسية ترى أنّ مرحلة الاشتراكية هي مرحلة انتقال ملكية وسائل الإنتاج من الأفراد إلى المجتمع و أن "من لا يعمل لا ينبغي له أن يأكل" لأنه مقابل "كمية متساوية من العمل كمية متساوية من المنتوجات".

و بذلك يكون الهدف الأرقى هو بلوغ الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي الذي يتصوّره ماركس من خلال قوله:"في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول خضوع الأفراد المذلّ لتقسيم العمل، و يزول معه التّضاد بين العمل الفكري، و العمل الجسدي، وحين تتنامى القوى المنتجة مع تطور الأفراد في جميع النواحي، و حين تتدفق جميع ينابيع الثورة الجماعية بفيض وغزارة . حينذاك فقط - يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق

---

[1] نفس المرجع، ص466.

[2] المرجع السابق، ص 467.

[3] المرجع السابق، ص 471.

البرجوازي تجاوزا تاما، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رايته "كلّ حسب كفاءاته، و لكلّ حسب حاجياته".(1)

كما سخر لينين من سخافة الجمع بين كلمتي "الحرية" و "الدولة" فما بقيت الدولة،لا وجود للحرية، و عندما توجد الحرية تنعدم الدولة.و من خلال استعراضنا لأقوال و أراء كل من ماركس و انقلز و لينين نجد إن الحريّة في نظرهم لم تتحقق قبل المرحلة الاشتراكية و إن طبقت فإنها لا تصيب بالنفع غير الطبقة المالكة أما في المرحلة الاشتراكية فان الحرية هي للأكثرية من الشعب و الفقراء و المسحوقين اللذين تحرروا من ربقة الاستغلال و خرجت في هذه المرحلة ملكية وسائل الإنتاج من يد الأفراد إلى المجتمع. أمّا في المرحلة الشيوعية فتتجلى الحرية في أرقى صورها بالتحرر من كل قيد بزوال الطبقات و أداة القمع "الدولة".

و كلّ ما تقدم من أقوال كارل ماركس أو لينين و انقلز حول الحرّية و الديمقراطية يبقى حقيقة نظرية تظل قيمتها كامنة في مدى تطبيقها و كيفية تطبيقها. و لئن انتشرت الاشتراكية في العالم فكرا و ممارسة فإنّ ما عرفته في المرحلة الستالينية التي تعد لطخة سوداء تشوّه ما وصلت إليه الإنسانية. بمسيرتها النضالية عبر تاريخها المديد كادت تنسف الحرية من جذورها، إلّا أنّ الحرية الجديدة في المجتمعات الاشتراكية ليست تلك الحرية المنشودة حيث لا تزال القيود مفروضة على الحرية أكثر و أحيانا اعنف و ما يسوغ ذلك كون الثورات والقوى المضادة لا تزال تمتلك القدرات و الوسائل التي تحاول بها إجهاض المرحلة الاشتراكيّة و هذا ما سوغ بالمقابل استخدام العنف أحيانا للحفاظ على منجزات الاشتراكية وديمومتها و إقامة الفرص لتطورها آملا في زوال كل ما يهدد الإنسان من استغلال و قهر و استبداد.

و هذا ما يحيلنا بالضرورة على استجلاء أهم المبادىء الأساسية للأمميّة التي تعكس طبيعة العلاقات بين الحركة التحررية العالمية و بين الطبقة العاملة و الكادحين و القوى الثورية من مختلف البلدان من أهداف مشتركة و روابط قائمة بها تتجلى في أكمل صورها بالنضال ضدّ الامبريالية و كل الأنظمة الرأسمالية و العنصرية، و الرجعية،والصهيونية في سبيل توطيد أركان الحرية و الديمقراطية و بناء الاشتراكية في سائر البلدان في العالم.و لعلّنا نستطيع ان نختزل المبادئ الأساسية للأمميّة الشيوعية في ثلاث مبادئ أساسية:

---

[1] المرجع السابق ص 475.

1- **التضامن العالمي و تعاون الطبقة العاملة** و الشغيلة و القوى الثوريّة وتلاحمها على نطاق العالم كله.حيث أن التضامن العالمي ضدّ الامبريالية و القوى المتحالفة معها وضدّ كلّ أشكال الظلم الاجتماعي، أصبحت صلة هامة للعلاقات بين الفصائل الأساسية للحركة الثورية العالمية التي تشتمل دول المنظومة الاشتراكية والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية و حركات التحرر القومي و الوطني في البلدان النامية و لقد اتخذ التضامن و التعاون بين القوى التحرّرية في العالم أشكالا ملموسة كالتضامن مع نضال شعوب الهند الصينية و الشعب العربي و الشعب التشيلي و الشعوب الإفريقية و غيرها ضدّ الأطماع الامبريالية و الصهيونية و العنصرية و ضدّ كلّ أنواع الاستعمار القديم و الحديث.كما مثل التضامن مع نضال القوى الثورية و التقدميّة و الديمقراطية ضدّ الأنظمة الفاشية في العالم .

2- **وحدة المصالح المشتركة القومية و الأممية :**

يرى الماركسيون كون المصالح القومية و الأمميّة للحركة الثورية هي مصالح واحدة من حيث الأساس و المبدأ كما يرون أن الأحزاب الثورية تناضل في سبيل مصالح الأمّة، بل أغلبية أبنائها، في سبيل النهوض بحياة الكادحين و الحفاظ على حقوقهم وحرياتهم الديمقراطية وتأمين استقلال البلدان و تطوير نظم التعليم العام و الحق في الصحة و التأمين الإجتماعي.

كما تسعى إلى ضمان التطوّر الشامل للبلد و تقدمه و تنميته.و على هذا الأساس، فإنّ الثوريون الحقيقيون هم أولئك الذين يبتعدون عن كلّ تعصب قومي،و يجلون شعوبهم وتقاليدهم القوميّة والوطنية، و يحفظون تراثهم الماضى الذي من شأنه أن يخدم التقدّم والمساعدة في تحويل المجتمع تحولا ثوريا.و كنظرة توفيقية يعتقد الماركسيون أن استخدام مبادئ الاشتراكية العلمية مع مراعاة الخصائص القومية الخالصة،وفقا للظروف المحدّدة لكل قطر يعد احد أهم الشروط الأساسية للجمع السلمي بين الخصائص القومية،و المبادئ الأمميّة في نشاط الأحزاب الثورية.

3- **المساواة و الاستقلال و السيادة:**

يرى الماركسيون أن مبادئ المساواة و الاستقلال و سيادة الأمم جزء لا يتجزأ من الأمميّة البروليتارية من منطق الشعار الذي رفعه لينين في حقّ الشعوب في تقرير

مصيرها،و حقها في تكوين دول مستقلة. هذا وقد اكتسبت أفكار المساواة و السيادة، تأييدا مطلقا في هذا العصر نظرا لأنها تتفق و المطالب الحيوية للشعوب الكادحة في جلّ بلدان العالم التي هضمت حقوقها القوميّة، و المناضلة من أجلها.

كما يقرّ الماركسيون بأن مبادئ المساواة و الاستقلال و السيادة، يجب أن لا تقتصر على العلاقات بين الأمم، و الدول، فحسب بل يجب أن تشمل العلاقات بين الأحزاب العمالية والمنظمات الديمقراطية و التقدمية في سائر بلدان العالم. و الجدير بالذكر كون الماركسية في نظرتها للقومية من منطلق مبدأ حقّ الأمم في تقرير مصيرها بنفسها وهو ما بينه لينين بقوله "أنّ المقصود بحرية الأمم في تقرير مصيرها هو انفصالها كدول عن مجموعات قوميّة أخرى هو بالطبع تأليفها دولا قومية مستقلة"[1] و برأيه أنّ "حرية الأمم في تقرير مصيرها لا يمكن أن يكون لها في برنامج الماركسيين من الوجهة التاريخية، الاقتصادية، سوى معنى واحدا هو تقرير المصير السياسي أي الاستقلال كدولة، أي إنشاء دولة قوميّة"[2].هذا و قد أيدت الماركسية حق تقرير المصير الذاتي لكل أمّة،و لكل "قومية" ،لمصلحة الأمّة المضطهدة و المضطهدة معا كما يقول انقلز "أنّ شعبا يضطهد شعبا أخر لا يمكن أن يكون حرّا."

ووفق ما جاء في البيان الشيوعي فإنّ المسألة الطبقية هي الأصل في إدراك مفهوم القومية بنظر الماركسيين."أزيلوا استغلال الإنسان للإنسان تزيلوا استغلال أمّة لأمّة أخرى،ويوم يزول تناحر الطبقات داخل الأمّة يزول أيضا العداء بين الأمم" و لذلك ترى أنّ البروليتاريا هي الطبقة القوميّة التي تدعم الاشتراكية، و بموجبها تخدم الأمّة كما أنّ حق الشعوب في تقرير مصيرها خاضع لمتطلبات التطوّر الاجتماعي العام الذي يشكل نضال الطبقة البروليتارية قوته المحركة الرئيسية. هذا و يبقى مفهوم القوميّة عند كلّ من ماركس و انقلز لم تتوضح لكون هذا المفهوم مرتبط بالتطوّرات و الأحداث في أوروبا الغربية بشكل خاص مثل ثورات 1848 في أوروبا، إلاّ أنّ التعصب القومي و إثارة المشاعر القومية لاضطهاد القوميات الصغرى واستغلال الطبقة العاملة ولد ردّ فعل لدى ماركس و انقلز للحؤول دون الاضطهاد القومي، ولمقاومة البرجوازية التي تبنت الايديولوجية القومية لأجل تحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية مستغلة في ذلك الطبقات الكادحة عن طريق

[1] لينين- المختارات مجلد 1، ص 196.

[2] المرجع نفسه ،ص 200.

قيام دول قومية تحقق لها هذه المصالح حيث شمل عهد الثورات البرجوازية الديمقراطية في أوروبا الغربية القارية فترة تمتدّ من عام 1789 إلى عام 1871 م وهي الفترة التي ظهرت فيها حركات قومية و نشأت خلالها دول قومية.

و بما أنّه تاريخيا ترافقت الثورات البرجوازية في أوروبا الغربية و غيرها مع الحركات القومية أو أنها قادتها مما أعطى انطباعا بتلازم الحركات القومية مع الثورات البرجوازية فنظر إلى القومية من طرف العديد من المفكرين على أنها دعوة برجوازية عنصرية رجعية معادية للإنسانية و اعتبار القومية فكرة اجتماعية ترافق ظهورها تاريخيا مع ظهور البرجوازية. و هنا يتبلوّر موقف لينين حيث نظر الى مفهوم القومية بمنظار مصلحة الطبقة العاملة التي تسوغ لها مصلحتها التعاضد مع البرجوازية في سبيل السلام و خلق الظروف المواتية للصراع الطبقي.,انّ الطبقة العاملة تعاضد البرجوازية فقط من أُجل تحقيق السلام القومي الذي لا يمكن للبرجوازية أُن تجسّده تماما،و لا يمكن تحقيقه إلا بمقدار ما تسود الديمقراطية سيادة تامة،و من أُجل تأمين المساواة في الحقوق و من أُجل خلق أحسن الظروف للصراع الطبقي و لهذا تماما و ضدّ واقعية البرجوازية،تتقدم البروليتاريا بمبادئها المتعلقة بالقضية القومية و البروليتاريا لا تمنح البرجوازية سوى المعاضدة المشروطة...[1]

قاوم لينين القومية البرجوازية و يرى "أنّ جميع المشكلات السياسية ينظر إليها من الوجهة الطبقية لا من الوجهة القومية"[2] كما يرى أنّ التميز بين العمال،بسبب الجنس أو القوميّة و أي شيء ليس لمصلحة البروليتاريا هو عمل ضدّها واستغلالها و كبح لنضالها حيث أعرب عن عدائه لأي حركة ليست في صالح البروليتاريا بقوله:"أنّ كل دفاع عن التميز بين العمال بسبب الجنس و القوميّة، و كل هجوم على التحول الاقتصادي للقوميات، و كل محاولة ترمي إلى تجسيد ثقافة قومية تتميز عن ثقافة قومية أخرى...يعتبر عملا من أعمال القومية البرجوازية التي علينا أُن نخوض حربا جذرية ضدّها..."[3]

رفض لينين سياسة الاضطهاد القومي بوصفها لا إنسانيّة فهي تستغل لتضليل وعي الشعب و عليها يقيم الرجعيون حساباتهم على تعارض مصالح شتى القوميات من خلال

---

[1] لينين:**حق الشعوب في تقرير المصير**، ص 72.

[2] لينين:المرجع السابق، ص 30.

[3] المرجع السابق,ص25.

زرع الريبة المتبادلة بين الفلاح الروسي مثلا و الفلاح اليهودي بين الحرفي الروسي والحرفي اليهودي و هذا التحريض يؤدي إلى تفسخ الطبقة العاملة التي هي بحاجة للوحدة. فاضطهاد "الأقوام الغربية" يرى لينين هو سلاح ذو حدين لذا عمل الحزب العمالي الاشتراكي الديمقراطي على تقديم مشروع قانون ضدّ الاضطهاد القومي(1). و على هذا الأساس يرى لينين "أن تثبّيت القومية ضمن نطاق محدود و جعل القومية حاجزا دائما يفرق بين الشعوب بواسطة مؤسسات خاصة للدولة، هي الأسس العقائدية و المحتوى العقائدي للشعار المعروف بسيادة الثقافة القومية و هذه الفكرة برجوازية شكلا ومضمونا...وهي فكرة خاطئة.. فالبروليتاريا لا تستطيع أُن تؤيد أي تثبيت، أو تمكين للقومية،بل على العكس من ذلك تماما. فإنها تساعد و تعاضد كلّ عمل من شأنه أن يعطل الامتيازات القومية، و يؤدي إلى تحطيم الحواجز القومية ،و تؤيد كلّ ما من يوثق الروابط بين القوميات،و كلّ أمر يقود إلى امتزاج الشعوب و انصهار بعضها في بعض،و إنّ كل عمل مخالف لما ذكر لا يعني سوى الانحياز إلى صف المنحرفين من القوميين الرجعيين(2).

والجدير بالذكر، ليست كلّ قومية لا إنسانيّة و ليست كلّ نزعة قوميّة هي بالضرورة شبيهة بالنازية و إن استغلت المشاعر القوميّة و جعلها سلاحا في يد أعداء الإنسانية من عنصريين وبرجوازيين فذلك ليس علة في القومية نفسها،لان القومية بحد ذاتها يمكن أن تكون نزعة إنسانيّة تقدمية ترمي إلى إزالة الظلم و القهر و الاستبداد.و لذلك حذر لينين من الخلط بين النزعة القومية في الأمم الكبرى المضطهدة المظلومة بل أكد على حتمية نهوض النزعة القومية في الأمم الصغرى لكي تقاوم الاضطهاد الذي يخنقها.

و هنا يكون الفصل لدى الماركسيين بين النزعة الشوفينية لدى القوى الامبريالية ذات الأنظمة الاستغلالية الرأسمالية، الدكتاتورية، و بين النزعة القومية البرجوازية للدول الفتية في آسيا و إفريقيا و أمريكا اللاتينية التي هي ذات نزعة تحررية ديمقراطية. وهو ما عبر عنه لينين بقوله:"في كل نزعة قومية برجوازية لأمّة مضطهدة هناك محتوى

---

[1] لينين، **نصوص حول المسالة القومية**، دار الطليعة بيروت 1972 ،ط1،ترجمة و تقديم جورج طرابيشي راجع مقال "تساوي الأمم في الحقوق"،ص 133-135 .

[2] لينين:**حقّ الشعوب في تقرير المصير** ،ص 28.

ديمقراطي عام موجه ضدّ الاضطهاد و هذا المحتوى هو الذي ندعمه دون شروط، مع التمييز الصارم بينه و بين النزعة إلى الانعزالية القومية..."(1)

و بالتالي، فإنّ مقاومة الماركسيين للنزعة القوميّة الشوفينية و استغلال المشاعر القومية للاضطهاد القومي أو الطبقي، أو العنصري أو الحدّ من انطلاقاتها نحو التطور و التقدم أمر يتفق مع التقدّم و التقدميين وهذا يتفق دون أي تعارض مع نزعة كلّ قومي ينطلق من مشاعره القوميّة انطلاقا قوميّا و إنسانيا " يتجلى فكرا و ممارسة بها يحقق لأمّته تقدمها وازدهارها وهذا المفهوم ينطلق بالضرورة من مفهوم اجتماعي إنساني و أي منطلق للقوميّة يخلو من المضمون التقدّمي و النضال الاجتماعي لا يرتبط بالقومية الإنسانية، هو منطلق تعصبي لا يتضمن غير الإنغلاق و التعصّب و قتل الروح القومية و الإنسانية من خلال القهر و الاستبداد و الانعزال.

هذا و أن عددا كبيرا من الحركات القومية في البلدان النامية ليست حركات برجوازية بل هي حركات موجهة قبل كل شيء للتحرر من الاستعمار و الإقطاع و البرجوازية تحررا سياسيا واجتماعيا و ثقافيا. وتطوّر بعضها نحو نظم اشتراكية بدرجات متفاوتة مثل الصين وكوبا، والهند، و الجزائر.

المبحث الثاني: الأحزاب الشيوعية العربية - النشأة والتطوّر:

استطاع الفكر الماركسي أن يستقطب فئات كثيرة من المثقفين و النقابيين و العمال والطلاب و أصحاب المهن رغم المعارضة الشديدة من السلطات الاستعمارية المحتلة قبل الاستقلال و من الطبقة البرجوازية الليبرالية الحاكمة بعده الاستقلال و من التيارين القومي والدّيني قبل الاستقلال و بعده.

1- الإنتلجنسيا العربية و الفكر الماركسي:

وحيث لم ينفرد الماركسيون وحدهم في تحميل الاستعمار و الرجعيّة مسؤولية التخلف الذي يفتك بالمجتمع العربي بل أصبح مثل هذا الاتهام جزءا من تيار طغى على تفكير قطاع كبير من المثقفين العرب في مصر و خارجها منذ نهاية الثلاثينات من القرن

[1] لينين:المؤلفات،المجلد العشرون ص 435.

العشرين إثر إفلاس الديمقراطيين الليبراليين، فبحثت الأجيال العربية الجديدة وليدة الفئات البرجوازية الصغيرة عن ايديولوجيا تجسّد طموحاتها في الديمقراطية و العدل الاجتماعي خاصة و أنّ الديمقراطية مثلت آنذاك أهم مطلب بعد أن أطلت النّزعة النّازية و الفاشيّة على العالم بمفاهيمها العنصريّة، و الدكتاتورية هذا فضلا عن انقلاب البرجوازيين العرب على الديمقراطيّة التي دافعوا عنها في البداية، و راحوا يتحالفون مع الاستعمار و الرجعية المحلية لحفظ مكاسبهم وترسيخ سلطاتهم في الدولة و المجتمع. فوجدت الأجيال العربية الصاعدة ضالتها في الفكر الاشتراكي،حيث أخذ ينتشر في الآداب و الفنون، فتعدّدت اتجاهاتها وعبرت عن نفسها في حركات تروتسكية أو منظّمات ستالينية أو حركات لأنصار السلام[1]. فاتخذت هذه الشريحة المثقفة من الصحف و المجلات وسيلة لنشر أفكارها فصدرت مجلة التطوّر عام 1940، والفجر الجديد عام 1945 و المجلّة الجديدة التي كان يصدرها سلامة موسى[2] تم تسلمها بعد توقفها عام 1939 مجموعة من الشباب التروتسكي بقيادة رمسيس يونان و مجلة الكاتب 1947 الناطقة بلسان أنصار السّلام و مجلة الأديب المصري 1950 و الجماهير 1947.

و كان الإتجاه الغالب على هذه الصحف و المجلات هو الاتجاه الثقافي فإنّ البعض الآخر يهدف إلى إبداع ثقافة علمانية تحل محل الثقافة التوفيقية السائدة و يمكنها أن تصل إلى قطاع جماهيري واسع افتقده التيار العلماني الليبرالي و أن تعبر عن طموحاته و أماله في الحرية و العدالة و المساواة و لأجل هذا لخص محمد مفيد الشوبائي أمّهات الفكر النقدي قبل ثورة أكتوبر الروسية و بعدها. كما نشر **رشدي صالح** أبحاثه عن الفنون الشعبية و كتب **أبو سيف يوسف** ردّه على **العقاد** حول الفلسفة الماركسية وقام **صادق سعيد** وهو يهودي مصري يساري بتحليل مشكلة الفلاح المصري تحليلا علميا، و في أواخر الأربعينات من القرن العشرين كان جيل من المثقفين المتشبعين بالفكر الماركسي يتحفز لنقلة نوعية "التغير الراديكالي" في مسار الفكر المصري **كعباس صالح** ،و **محمود أمين**، و **عبد العظيم أنيس**،

---

[1] انظر، رودنسون (مكسيم): **الماركسية و العالم الإسلامي**، ص 246-267.

[2] انظر موسى(سلامة): **الأدب للشعب** – سلامة موسى للنشر و التوزيع مؤسسة المعارف – بيروت ط1 -1956.

وعبد الرحمان الشرقاوي و ألفرد فرح و لطفي الخولي و محمد عودة و الدكتور إسماعيل صبري عبد الله ممن هياوا في مصر المناخ الفكري لثورة 1952.[1]

و في سوريا و لبنان فإنّ أشهر المعبرين عن هذا الاتجاه الفكري الماركسي كان عبد الرحمان الشهبندر،و قدري قلعجي[2] ورئيف خوري[3]، وعمر فاخوري و كانت مجلّة الطليعة الدمشقية، و مجلة الطريق البيروتية من أهم المعبرين عن أفكارهم.

نشر الطبيب الشهبندر- وهو خريج الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1908- و أحد ابرز رجالات حركة التحرير الوطني بين الحربين كتابه "القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي" في القاهرة 1936 حيث أعرب فيه عن أهمية العلاقات الاقتصادية- الاجتماعية ودور القوى المنتجة و أنماط الإنتاج في عملية التطور السياسي و الاجتماعي للشعوب- كما شدد على الأهمية القصوى لتحرير البلاد العربية من الاستعمار إلى جانب ضرورة القيام بإصلاحات اجتماعية جذرية تتناول الدين و الأسرة و الأخلاق و السياسة و العلم و الاقتصاد[4] حيث برز تأثره بالفكر الماركسي اللينيني فأعطى العامل الاقتصادي الأهمية الأولى في تحليل التاريخ الإنساني كما هاجم الطبيعة الاستعمارية للحرب العالمية الأولى. و كما أشار إلى ضرورة تعاون الحركات العمالية العالمية و حركة التحرر الوطني لطرد المستعمرين و إنهاء الاستغلال للشعوب المغلوبة على أمرها. كما بين "أن الشيوعيّة وضع لا يلتئم مع الغريزة الشرقية لانها غير مهياة لها أمّا الاشتراكية المعقولة" فتتقبله هذه الغريزة[5].كما هاجم رئيف خوري في كتابه "حقوق الإنسان" الصادر عام 1937 الفاشية و النازية بعد أن شغلته الديمقراطية الثورية وقضايا الظلم الاجتماعي و الجشع الاستعماري و التخلف الاقتصادي للشعوب حتى أنّه كان يربط بين التراث الفكري العربي القديم و بين الفكر الثوري فيحاول أن يستجلى الأفكار الاشتراكية[6] حتى أنّ هناك من نسب إلى ابن

---

[1] انظر، شكري (غالي): **النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث** دار الطليعة – بيروت – ط2 1982 ص 57-59.

[2] انظر قلعجي (قدري):**تجربة عربي في الحزب الشيوعي** ، دار الكاتب العربي، بيروت –دت 1946 .

[3] انظر:"**يقظة الوعي العربي في مقامات اليازجي**" في مجلة "المكشوف" عدد 426-427.

[4] انظر حنّا(عبد الله):**الاتجاهات الفكرية في سوريا و لبنان (1920-1945)**،دار التقدم – دمشق ط1 1973 ص 34.

[5] المرجع السابق، ص ص 38-39.

[6] المرجع السابق، ص ص111 ،112.

خلدون ريادة الفكر المادي و أنّ له فلسفة اجتماعية مادية حيث نشر في مجلة الطليعة مقالا بعنوان "عبد الرحمان ابن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديا".يخلص فيها كاتب المقال(نجاتي صدقي) إلى أنّ فلسفة بن خلدون هي فلسفة اجتماعية مادية مادامت تضع البيئة و الظروف الاقتصادية اساسا لمعالجة شؤون العمران البشري و الاجتماع الإنساني[1].

أمّا الأديب اللبناني عمر فاخوري الحامل للواء الفكر الماركسي نجد انعكاسا لفكره في مؤلفاته منذ بداية الاربعينات ففي كتابه "بلا هوادة" 1942 هاجم فيه الفاشية و النازية و كذلك كتابه "أديب في السوق" كما ضم كتابه "الاتحاد السوفياتي حجر الزاوية" الصادر سنة 1944 مقالات عن الاتحاد السوفياتي و دوره في الدفاع عن حرية الشعوب المضطهدة.

كما كان لترجمة خالد بكداش للبيان الشيوعي في النصف الأول من ثلاثينات القرن العشرين دور في تسليط الضوء على الفكر الماركسي و الايديولوجيا الماركسية، فبرز مفكر ماركسي من لبنان هو **سليم خياطة** الذي هاجر إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى ثم قام بجولات استطلاعية إلى بعض بلدان أوروبا الغربية و الاتحاد السوفياتي لينشر اثر عودته كتابه عام 1933 بعنوان "حميات في الغرب، جولات دراسية بين صراع الجماعات في العالم الغربي" حيث احتلت القضية الصهيونية التي كانت يومها إحدى القضايا المصيرية بالنسبة للعرب مكانا بارزا في بحثه قد يكون من المفكرين القلائل اللذين وعوا مبكرا حقيقة الخطر الصهيوني على مستقبل البلاد العربية من خلال شرحه لأهداف الصهيونية و نشاطاتها و طبيعتها الاستعمارية شرحا علميا مبرزا أنّ مهمة الصهيونية العالمية وهي حركة رأسمالية توسعية دينية متعصبة تنحصر في هدفين:

<u>الأوّل:</u> أنها آلة بيد الاستعمار جاءت لمحاربة العرب و القضاء على نهضتهم الوطنية التحرّرية.

---

[1] انظر مجلة **الطليعة الديمشقية** عدد كانون الثاني 1937 ص 17 و ما يليها و كانت هذه المجلة قد دابت منذ صدورها عام 1936،على محاولة كشف النقاب عن الفكر المادي في التراث العربي مع إلقاء الضوء على الفكر العربي التقدمي الحديث.

الثاني:أنها آلة لمحاربة الاتحاد السوفياتي أكبر القوى الداعمة للتحرّر الوطني في الشرق[1].ومن هذه الأرضية الثقافية و الفكرية للانتلجنسيا العربية و الناشطة سياسيّا انبعثت جلّ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي و خاصة في المشرق.

2- نشأة الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي : [2]

يعود ظهور الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية إلى فترة ما بين الحربين و لفهم طبيعة علاقة الأحزاب الشيوعية العربية بمسألة القومية فلابدّ من الإشارة إلى كون الأحزاب الشيوعية العربية قد تبنت الايديولوجيا الستالينية في طرحها للقومية وهي الأطروحة تعلي العامل الاقتصادي في تأسيس الهويّة و تعتبر ان مصير الشعوب إلى الأمميّة و ليس إلى القومية و من أقوال **جوزيف ستالين*** المرجع النظري للحركات الماركسية في تعريفه للأمّة بقوله:" الأمّة مجموعة بشرية قارة تاريخية التشكل ولدت على قاعدة المجموعة اللغوية، الإقليم، الحياة الاقتصادية و التكوين النفسي الذي يجد ترجمته في مجموعة ثقافية.و مع ذلك فانه من الطبيعي إنّ الأمّة ككلّ الظواهر الطبيعية خاضعة لقانون التغير و أنّ لها تاريخها،بداية و نهاية و من الواجب التأكيد على أنّ أيّا من الشروط السابقة غير كاف بمفرده لتحديد الأمة،بل أكثر من ذلك، يكفي ان لا يتوفر احد هذه الشروط حتى تكف الأمّة عن وجودها كأمّة[3]."فإن كان ما يميز الفلسفة الماركسية،و من بعدها الماركسية اللينينية إنّها حددت هدفا فكريا ثابتا لنضالها وهو دولة البروليتاريا الأمميّة ووضعت كل الوسائل الأخرى لخدمة هذه الايديولوجيا المركزية فان الستالينية قد نزلت بذلك الهدف إلى المستوى الأدنى، عندما جعلت هدفها المركزي بدعوة كلّ كادحي العالم و الأحزاب

---

[1] (حنا) عبد الله: **الاتجاهات الفكرية في سوريا و لبنان**، ص 144

[2] انظر مرقص (الياس):**تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، دار الطليعة بيروت 1964.و أنظر كذلك حسب خليل غريب:"الماركسية بين الأمّة و الأممية نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي و الماركسي،دار الطليعة،بيروت ط1، 2002 .

***جوزيف ستالين**: زعيم شيوعي حكم الاتحاد السوفياتي حكما مطلقا من العام 1928 م إلى مارس 1954 م نشأ في ظل لينين و استلم قيادة الحزب و الدولة من بعده ففتك بمعارضيه و دعم أسس الدولة السوفياتية وفق نظرية "الاشتراكية في بلد واحد" و قاد بلاده نحو الانتصار في الحرب العالمية الثانية و تقاسم مناطق النفوذ في العالم مع الولايات المتحدة الأمريكية في مؤتمر يالطا محولا الاتحاد السوفياتي إلى إحدى أقوى دولتين في العالم.

– راجع الموسوعة السياسية ج.3:المؤسسة العربية للدراسات و النشر:بيروت:1983: ط1 ،ص 137.

[3] Staline(joseph) : « **le marxisme et la question nationale** ».E ;100,Paris-1978-p15.

الشيوعية أن يتحدوا لحماية ذلك المركز حتى لو كان على حساب مواقفهم من قضاياها القومية المباشرة،حتى كادوا ينسون شخصيات قومياتهم الأم. حيث جاءت الإجراءات التنظيمية من داخل الحزب الشيوعي بما رافقها من بطش وإرهاب لتزرع الرعب في نفوس الشيوعيين في منظومة الدول الاشتراكية و تتجاوزها إلى كلّ الأحزاب الشيوعية في العالم. و جاء التأكيد ليدعم الموقف الأممي "و بالتالي "النضال الأممي" إلى حدّ الذي جعلها تعتبر النضال القومي نضالا شوفينيا رجعيّا. و النزعة القومية نزعة رجعية"[1].و سنحاول أن نستعرض الأحزاب الشيوعية العربية وفق تأسيسها زمنيا وتاريخيا كما أن هناك أحزاب تأسست قبل المرحلة الستالينية التي شكلت مرحلة انتقالية لم تتجاوز ثلاثينات القرن العشرين.

- **الحزب الشيوعي التونسي:**

تأسس الحزب الشيوعي التونسي سنة 1919 كفرع للحزب الشيوعي الفرنسي وانفصل شكليا عنه في سنة 1934 م و عزل هذا الحزب و لو بصفة جزئية عن الحركة الوطنية المطالبة بالاستقلال في حين كان يولي اهتماما لتطوّر الأوضاع في فرنسا فلم يحمل السلاح وغيب أهمية النضال الشعبي و القومي المسلح ضد المستعمر الفرنسي، و كانت مواقفه امتدادا لمواقف المعارضة اليسارية الفرنسية و التي كانت تعارض استقلال تونس.[2]

- **الحزب الشيوعي الفلسطيني:**

تأسس هذا الحزب في فلسطين عام 1919 تحت إسم "حزب العمال الاشتراكي" وركز نشاطه بين العمال اليهود وحدهم و يعدّ هذا الحزب بداية النشاط الشيوعي في فلسطين اصطدم فيما بعد مع التنظيمات الصهيونية.و لم يعرف نشاط هذا الحزب إلاّ في عام 1922 عندما واجه خيار أمّا الإنتماء إلى الأمميّة الشيوعية "**الكومنترن**"[3*] أو الإنتماء

---

[1] (كيلة) سلامة:**العرب و مسالة الأمة**: دار الفرابي، بيروت 1989، ط1،ص109.

[2] أجرى هذا الحزب سنة 1958 نقدا ذاتيا لسياسته السابقة.انظر موسوعة السياسة(ج2)،ص370-371.

[3] * **الكومنترن**:اسم اصطلاحي هو اختصار لما عرف بالحكومة الشيوعية أو الانترناسونال الثالث،الذي تالف في موسكو عام 1919 من الاشتراكيين الثوريين الذين رفضوا الأساليب السلمية للانترناسونال الثاني.عقد الكومنترن

إلى المؤتمر الصهيوني، فإنضمّ قسم من الشيوعيين للصهيونية أمّا الاقليّة فاختارت الشيوعية،و عليه تأسس الحزب الشيوعي الفلسطيني و اعترف به رسميا لدى الكومنترن في فيفري 1924 و فصلت قيادة **الهستدروت**[1**] الشيوعيين اليهود من عضويتها.عرف هذا الحزب صراعا داخليا منذ سنة 1929 إلى 1924 و مرد ذلك كون الحركة الشيوعية في فلسطين نشأت في أوساط اليهود، وخاصة الجدد منهم و في وسط اليسار الصهيوني حيث وقف العمال اليهود الجدد ضدّ الصهيونية عموما عملا بمقتضى المشروع البروليتاري. كما كانت الأمميّة الشيوعية تصر على ضرورة وجود حزب عربي و بالتّالي،كان التعريب شرطا أساسيا للقبول في عضوية الحزب بالإضافة إلى شرط الانسحاب من الاتحاد العالمي اليهودي و محاربة الصهيونية[2] وبالتالي رفع شعار تعريب الحزب منذ سنة 1924 و كما كان من أهم شعارات هذا الحزب:

- ✓ وحدة عمال فلسطين، عربا و يهودا في مواجهة الرأسماليين الصهاينة و العرب والمستعمرين البريطانيين.
- ✓ شعار أخر ارتفع سنة 1988 يرى أن وطن اليهودي حيث يولد،و أن فلسطين هي لسكانها العرب، وواجب الشيوعيين أن يناضلوا مع العرب ضد المشروع الصهيوني[3]. كما

مر هذا الحزب بمراحل تطور فيها عمله وفق المتغيرات العالمية والحراك السياسي و الإيديولوجي: بين 1924 – 1929 وقع العمل على تعريب الحزب و بإنعقاد مؤتمر الوحدة عام 1926 تضمن الحزب 18 عربيا من بين 85 عضو(أعضاء اللجنة المركزية و تميز عمل الحزب بتوافقه مع خط الأمميّة الثالثة الذي دعا إلى تأجيج النضال الطبقي كبديل عن سياسة التعاون مع الحركة الوطنية[4].كما تميزت المرحلة الثانية من 1929 و 1939 بإتباع خط الكومنترن وتطبيق قرارات و توجيهات من أهمها:

الأول بموسكو في 21 تموز/يوليو من عام 1920 و تضمن برنامجه العمل من اجل نشر الشيوعية العالمية باستخدام الوسائل الثورية و حل الكومنترن سنة 1934 م.

1 ** **الهستدروت**: يعني الاتحاد العام للعمال اليهود في ارض إسرائيل. تأسس عام 1920 و مهد إليه منذ سنة 1918 عندما تأسست النقابات المهنية اليهودية في فلسطين.

2 أنظر علوش(ناجي): **الماركسية و المسألة اليهودية**،دار الطليعة بيروت،1980 ط3 ص 100.

3 موسوعة السياسة(ج2) ،ص410–411.

4 (علوش) ناجي ،المرجع السابق،ص 105 .

- إدانة تأثر بعض الشيوعيين بالأفكار الصهيونية و الاستعمارية.
- تعريب الحزب من أسفل إلى أعلى و تحويله إلى حزب للجماهير العربية الكادحة.[1]
- الإعتراف بالجذور الاجتماعية العميقة للحركة العربية و بطابعها الريفي و إدانة الطابع الرجعي و الديني فيها.

أمّا المرحلة الممتدة من 1939 إلى 1947 فقد استمر موقف الإدانة للحركة الصهيونية ومعارضة قيام دولة يهودية على الأرض الفلسطينية حتى عام 1946 بتأييد من الاتحاد السوفياتي إلا أن الموقف السوفياتي تغير بتأييد موسكو لقرار تقسيم فلسطين عام 1947 الصادر عن الهيئة العامة للأمم المتحدة فكان التأييد كذلك من الحزب الشيوعي الفلسطيني.
أما مرحلة النكبة 1948 فقد تفرق الشيوعيون الفلسطينيون بانضمام بعضهم إلى الحزب الشيوعي الإسرائيلي و البعض الأخر إنضمّوا إلى الحزب الشيوعي الأردني.عام 1965 انشقت الحركة الشيوعية في فلسطين الى حزبين:
-الحزب الشيوعي "الإسرائيلي" الداعم للقوى الحاكمة في الكيان الصهيوني في القضايا الأساسية.

- و حزب "راكاح" تضمن أغلبية عربية و أقلية يهودية لمطالبة العرب بالاعتراف بحق إسرائيل بالوجود حتى حدود معترف بها، و بالمقابل على إسرائيل أن تعترف بحقوق الأقلية العربية.[2]

• الحزب الشيوعي المصري:

انتشرت في مصر خلايا الاشتراكية منذ 1918 كللت بتأسيس الحزب الشيوعي عام 1922 و تركز نشاطه في أوساط الأقليات و الأجانب كالأرمن و اليهود و اليونانيين ووفقا لتركيبة الطبقية انتهج الحزب الشيوعي المصري للخط اليساري المتطرف.كما عرف هذا الحزب الانقسامات و التشردّم في صفوفه منذ العشرينات حيث اتخذ الكومنترون قرارات تدعو إلى الحذر من قيام انتفاضات شيوعية في العالم بسبب الخوف من تشديد قبضة الرأسمالية على حركة الجماهير و ببروز معالم الأزمة الاقتصادية العالمية لسنة 1929

[1] المرجع السابق، ص112 .
[2] المرجع السابق، ص6-7.

حتى تغيرت أساليب دعوة الحزب إلى النضال،بعد أن قدّر أنّ ثورة عالمية بروليتارية أصبحت على الأبواب سوف تقودها البروليتاريا بمساعدة من الفلاحين وهنا انقسم الشيوعيون المصريون إلى زمر تدّعي كل واحدة أنّها تمثل وحدها الطبقة العاملة والفلاحين و من حقها أن تستأثر بالثورة. و من الجدير بالذكر كون القيادات يهودية قامت بتأسيس معظم التنظيمات الصغيرة.(1)

- ناضلت المجموعات الشيوعية في مصر ضدّ الاحتلال البريطاني أثناء الحرب العالمية الثانية كما تمكنت بعض القيادات لبعض التنظيمات الشيوعية من أن توحد صفوفها عام 1947 ،إلا أنّ الانشقاق عرف طريقه إلى صفوفه سريعا بعد موقف تأييد تقسيم فلسطين تجاوبا مع موقف الاتحاد السوفياتي سنة 1948 ممّا دفع بالقاعدة إلى التزام الموقف العربي الذي عارض القرار. أمّا في الخمسينات من القرن العشرين انقسم الشيوعيون المصريون من جديد بين مؤيد لثورة 1952 م باعتبارها برأيهم مظهر من مظاهر الصراع الطبقي ومعارض للثورة باعتبارها مظهر من مظاهر الصراع بين القوى الامبريالية(أمريكا وبريطانيا).

وبالتالي، ساد التذبذب في علاقات الشيوعيين مع نظام الثورة طيلة الخمسينات ومجاراة الموقف السلبي للاتحاد السوفياتي من إسرائيل شارك الشيوعيون في مقاومة العدوان الثلاثي الذي شنّته بريطانيا بمعيّة فرنسا و إسرائيل على مصر سنة 1956 ونظروا إلى القومية العربية في هذه المرحلة على أنها في جوهرها حركة تقدمية لمناهضتها و نضالها ضدّ الاستعمار وحلفائه الإقطاعيين و على هذا الأساس باركوا وحدة 1958 بين مصر و سوريا.و من جديد حصلت القطيعة بين الشيوعيين و حكومة ثورة يوليو 1952 بسبب اضطراب العلاقة بين مصر و الاتحاد السوفياتي لتتطور ايجابيا بعد 1961 ولتدهور من جديد بوصول أنور السادات إلى الحكم 1970. و بالتالي، فإنّ تطور مواقف الشيوعيين كان مرتبط بالأساس بمواقف سياسية حددت طبيعة التقارب أو التباعد بين الحركة الشيوعيّة و الحركة القومية.

[1] نقلا عن غريب (حسن خليل):**الماركسية بين الأمة و الأممية** ،ص83.

- **الحزب الشيوعي السوري-اللبناني:**

كغيره من الأحزاب الشيوعية تأسس هذا الحزب في الفترة ما بين الحربين نوفمبر 1924 و يكاد يكون أكثر الأحزاب الشيوعية نشاطا و تفاعلا و حراكا مع المنظومة العالمية الشيوعية الأممية و الامبريالية و الصهيونية،حيث ساند الثورة السورية الكبرى في 1925 م ،كما شكل حركة تمرّد و عصيان في وجه السلطات الفرنسية،و عمد إلى تهريب السلاح إلى سوريا و لبنان من الاتحاد السوفياتي عبر الحزب الشيوعي التركي كان نتيجته ملاحقة الشيوعيين.

أصدر بمعية الحزب الشيوعي الفلسطيني سنة 1930 وثيقة بعنوان "واجبات الشيوعيين في الحركة القومية العربية" و أعلنا:"أنّ على حاملي الكفاح الثوري التحرّري أُن يناهضوا الامبريالية كوسيلة من وسائل حل قضية العرب القومية.[1]

استمر الحزب على موقف توفيقي مركزا على المهام الوطنية و القوميّة و المهام الأمميّة حتى سنة 1933 إلا أنّه بعد هذا التاريخ ارتبط أكثر بالحركة الشيوعية العالمية وأصبح تبعا لذلك يولي المهام الأممية عنايته المطلقة، هذا فضلا عن طبيعة تركيبة الحرب الذي اجتذبت إليها الأقليّات القوميّة بالإضافة إلى التطوّرات الدولية المؤثرة بشكل شبه مباشر على علاقات الاتحاد السوفياتي مع الدول الغربية و منها فرنسا حيث اتخذ الحزب الشيوعي السوري- اللبناني في علاقاته مع فرنسا مصالح الاتحاد السوفياتي السياسة الخارجية مقياسا لها.

فقد أقام الحزب الشيوعي السوري - اللبناني علاقات قوية مع الحزب الشيوعي الفرنسي بمجرد وصول "الجبهة الشعبية" في فرنسا إلى الحكم فبادر إلى توطيد العلاقات مع السلطات الفرنسية المنتدبة على سوريا و لبنان،و بالتّالي،عمد الحزب إلى الانضمام إلى الكتلة الكتلة الوطنية في سوريا كوسيلة من وسائل اعتماد الجبهات الشعبية لمقاومة المدّ النازي والفاشي الذي تصاعد آنذاك، و حيث حلّ شعار "الجبهة" محل شعار "الطبقة" و قد أقدم الحزب على هذا الخط بعد عملية تطهيره من العناصر المنحرفة، وهي إجراءات لم تخرج عن السياق الذي سلكه ستالين في الاتحاد السوفياتي.

---

[1] نقلا عن غريب (حسن خليل):**الماركسية بين الأمة و الأممية** ،ص85.

إلّا أنّ تركيز النضال ضدّ الفاشية التي كانت تهدد الاتحاد السوفياتي دورا كبيرا في مواقف الحزب و "كان ثمنها سكوت الحزب الشيوعي عن التضحية بلواء الاسكندرون الذي قدمته فرنسا و بريطانيا الى تركيا لكسبها الى جانبهما في الحرب.و قد أيّد الحزب معاهدة سلخ الاسكندرون دون غيره من القوى، و الأحزاب السياسية في سوريا...و يذكر أنّه كان من أسباب تأييد تلك المعاهدة هو الاستجابة إلى طلب من الحزب الشيوعي الفرنسي خوفا على حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا من السقوط"[1]. و بتوقيع معاهدة التحالف بين الاتحاد السوفياتي و ألمانيا عام 1939 تحولت مواقف الحزب الشيوعي السوري-اللبناني إلى مجابهة فرنسا و اتهامها باضطهاد شعوب المستعمرات ليعود الحزب من جديد إلى سالف تعاونه مع فرنسا بعد الغزو الألماني لأراضي الاتحاد السوفياتي سنة 1941.

و بالتالي يكون الحزب الشيوعي السوري- اللبناني قد جمّد كلّ ثوابته و مبادئه النضال ضد الإقطاع و توسيع حدود الطبقة لتشمل جميع الوطنيين المخلصين لفائدة القضاء على الفاشية و لكن ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية حتى أصبحت فرنسا اكبر عدوّ على لبنان وسوريا، إلا أنهم لم يسلموا من موجة العداء الشعبية التي واجهتهم إلى أن أطلت النكبة 1948 وقرار تقسيم فلسطين اعتبره "وصمة عار مخجلة على جبين الإنسانية) وبمجرد إعلان الاتحاد السوفياتي موافقته على قرار 1948 حدث إرباك في مواقف الحزب الشيوعي السوري-اللبناني الذي سارع بمباركة التقسيم بعد تبريره و تأييده[2] فواجه حملة شعبية ناقمة جراء مواقفه المتذبذبة و تأيده. إلاّ انه في خمسينات القرن الماضي حاول استعادة اعتباره بعد مقارعته لأطماع الامبريالية و للمشاريع و الأحلاف الاستعمارية.كما بنى تحالفات وطنية شكلت جبهة المعارضة الشعبية ضدّ حكم شمعون في 1958 كما اتخذ بمعية الشيوعيين العرب موقفا مناوئا من وحدة 1958 بين سوريا و مصر.ممّا ولد انقسامات بين صفوف التيار الشيوعي و التيار القومي العربي. و يمكن أن نقول بان الحزب الشيوعي اللبناني استعادة مكانه في صفوف الاحزاب و القوى الوطنية و التقدميّة عام 1964 بعد انضمامه إلى الجبهة التي جمعتها وركزت على النّضال من أجل بعض القضايا في لبنان.و بعد النكسة 1967 جرت مناقشات نقدية ذاتية داخل الحزب تناولت مواقفه السابقة من الوحدة العربية و المقاومة الفلسطينية انتهت بانعقاد المؤتمر الثاني للحزب في

---

[1] نقلا عن غريب (حسن خليل) ،المرجع السابق ،ص87.

[2] موسوعة السياسة:ج 2، ص38.

خريف عام 1968 لإجراء مراجعة نقدية لمواقفه السياسية من القضايا الأمّ مثل القوميّة العربيّة والوحدة، والخطر الصهيوني.

- **الحزب الشيوعي العراقي:**

نشأت الحركة الشيوعية في العراق عام 1934 متأخرة قياسا بالحركات الشيوعية الأخرى، تميّزت اللجنة المركزية للحزب عام 1938 م بغلبة الشيوعيين المنحدرين من الأقليات القومية أو الدينية (اشوريين و يهود) و بغياب العناصر البروليتارية، و هيمنة المثقفين،كما تميزت المرحلة الممتدة من 1949-1955 بارتفاع دور الأكراد في الحرب، و بعد أن وضع حدّ للهيمنة الكردية، انصبت جهود الحزب للتحالف مع التيارات القومية تطبيقا للخط السوفياتي الجديد الذي دعا للانفتاح على الحركات التحرّرية الوطنية.[1]
وضع الحزب الشيوعي العراقي خطوط عريضة و محطات لا بدّ من اجتيازها لبلوغ أهدافهم بالوحدة العربية حيث كانت لهم مواقف تعدّ مميزة مقارنة بالأحزاب الشيوعية الأخرى، و قد تكون مراحل الطريق هي نفسها لدى الأحزاب الأخرى من:

- معاداة الاستعمار.
- تصفية الإقطاع .
- الحدّ من التضخم الرأسمالي .
- تمهيد الطريق نحو الاشتراكية.
- تعزيز الاستقلال السياسي.
- بناء الاستقلال الاقتصادي بالحدّ من الاعتماد على السوق الرأسمالي.
- التحالف السياسي و التعاون الاقتصادي مع المعسكر الاشتراكي[2]

هذا و قد تطوّرت مواقف الحزب من القضايا القوميّة العربيّة وفقا لمواقف قيادات تلك القضايا من العلاقة مع الاتحاد السوفياتي، سنة 1941 شهد العراق ثورة رشيد **عالي الكيلاني** آنذاك وقف الشيوعيون العراقيون بنوع من التحفظ إلى جانب الثورة كما طالبوا

[1] موسوعة السياسة ج 2: مرجع سابق، ص ص 402-403.

[2] انظر خيري (زكي) "نهج مناوأة الشيوعية"(38-63):معاداة الشيوعية في العالم العربي:دار الفارابي بيروت:1974، ص 49.

في نفس الوقت بوقف الحملات ضد اليهود و عدم تأييد دول المحور(ألمانيا و حلفاؤها)، في مقابل الحرص على توطيد العلاقات مع الاتحاد السوفياتي، في هذه المرحلة استجابت قيادة الثورة لمطالب الحزب فاعترف الاتحاد السوفياتي بها. و بغزو الألمان لروسيا،و بعد أن أصبحت بريطانيا حليفة للاتحاد السوفياتي تبدلت المواقف وواجه الحزب الشيوعي العراقي الانتقاد من أعضائه اليهود بسبب تأييد الحزب لثورة الكيلاني ووصفوها بأنّها حركة نازية. أعلن الحزب لاحقا (1943-1947) خطاه في تأييد الثورة و اعتبارها "غلطة سياسية تكتيكية"[1] كما نلمح موقفا مغايرا للحزب اثر انتهاء الحرب العالمية الثانية و بعد أن كان الحزب يؤيد الثورة محاباة للاتحاد السوفياتي تبدل الموقف باتجاه معارضتها. أصيب الحزب مرة أخرى بانتكاسة جراء تأييده لتقسيم فلسطين. و في مرحلة تحالف الحزب مع القوى القومية و الديمقراطية على خطى الخط السوفياتي الجديد،بعد انتهاء المرحلة الستالينية و الدعوة إلى الانفتاح على الحركات التحررية الوطنية في العالم الثالث و نتيجة لذلك نجد أن الحزب وقف موقف المؤيد لمصر إثر العدوان الثلاثي (بريطانيا- فرنسا وإسرائيل) سنة 1956.

- عام 1957 نشأت جبهة اتحاد وطني شارك فيها الحزب الشيوعي بمعية حزب البعث العربي الاشتراكي و أحزاب أخرى، و من ابرز نتائجها نجاح ثورة 14 تموز، يوليو من عام 1958 .إلا أنّ هذه الجبهة لم تدم طويلا لانقسامها إلى تيارات مؤيدة للعمل الوحدوي بين مصر وسوريا و تيار معاد لها وهو الحزب الشيوعي العراقي المدعوم من السلطة عبد الكريم قاسم،ولم يخلو الأمر من اقتراف الحزب الشيوعي العراقي لعدد من المجازر ضد خلفائهم السابقين من القوى القومية و الوطنية.[2]
- و بسقوط نظام عبد الكريم قاسم الذي دعموه بكل قوة و نتيجة لملاحقة السلطات المستمرة إلتجأ الشيوعيون إلى المناطق الكردية،و بالتالي استعاد الأكراد مكانتهم داخل الحزب الشيوعي، كما تبنى الحزب مبدأ الكفاح المسلح ضدّ الحكومات التي توالت على العراق في الستينات.

---

[1] موسوعة السياسة (ج2)،ص 402.

[2] انظر **الموسوعة السياسية** ج 2 ،ص ص 404-405.

و أمام عدم رضى الاتحاد السوفياتي على الكفاح المسلح أعلن جناح من الحزب انفصاله رسميا و أعلن حياده في الصراع الإيديولوجي القائم بين الاتحاد السوفياتي و الصين داعيا إلى ضرورة تسليح الجماهير و مندّدا بمواقف الاتحاد السوفياتي و الأحزاب الشيوعية العربية الأخرى من: القضية الفلسطينية إثر قرار التقسيم 1948 و الاعتراف بالكيان الصهيوني 1949، تأيد قرار مجلس الأمن 1967. فدعى الحزب إلى ضرورة مساندة القضية الفلسطينية و القضاء على الصهيونية.فقد شكّل اعتراف الاتحاد السوفياتي بتقسيم فلسطين صدمة للشيوعيين في العراق و أوقعهم في إرباك لأنهم قد تربوا على أساس "العداء للحركة الصهيونية و لفكرة الوطن القومي الصهيوني في فلسطين العربية."[1] إلاّ أنّ موقف الرفض من قبل الحزب الشيوعي العراقي لتقسيم فلسطين تحول في ظرف شهرين إلى موقف انتقاد التصلب السياسي في الموقف العربي و بالتالي سارت القيادة الشيوعية العراقية في خطّ السياسة السوفياتية، و اتخذت لنفسها فكرة "إقامة دولة عربية ديمقراطية مستقلة في الجزء العربي من فلسطين"[2].

- **الحزب الشيوعي المغربي[3]:**

نشأ هذا الحزب سنة 1943 و عمل تحت إسم حزب التقدّم و الاشتراكية، تأسس على يد مجموعة من الشيوعيين الفرنسيين فلم يعرف بذلك قاعدة شعبية فلم يكن مقربا من الجماهير التي ناضلت من اجل الاستقلال. و لقد أعطى هذا الحزب الأولوية للنضال ضدّ النظام الفاشي على النضال من أجل الاستقلال.

---

[1] أنظر :نشرة القاعدة العدد التاسع لشهر تشرين الأوّل / اكتوبر 1943.و العدد 18 لشهر تشرين الأول/ أكتوبر 1945 م ،و المادة 13 للدستور الوطني للحزب الشيوعي العراقي العام 1944 م نقلا عن حنا بطاطو: العراق(الكتاب الثاني):مؤسسة الأبحاث العربية:بيروت:1992 م ط1:ترجمة عفيف الرزار ص 256.

[2] انظر بيان اللّجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي الصادر في تموز/يوليو 1948/ نقلا عن حنا بطاطو.: العراق ص207.

[3] انظر **موسوعة السياسة** ،ص 296.

- **الحزب الشيوعي السوداني:**

و لقد تأسس هذا الحزب في مطلع عام 1946 تحت إسم "الحركة السودانية للتحرّر الوطني "حستو".و قد يكون لهذا الحزب مواقف متميّزة بالمرونة و التفهم للقضايا العربية قياسا بغيره من الأحزاب الشيوعية العربية.

و مجمل القول،فإنّ كلّ الأحزاب الشيوعية العربية و إنّ كان لها مواقف متذبذبة من القضايا العربية جراء مجاراة المصالح السياسية للاتحاد السوفياتي إلاّ أنّ هناك ضمنيا وفعليا تفاعلا و علائق تتجاذب كلا التيارين القومي و الأممي الشيوعي وهذا ما سنحاوّل استجلاءه في الباب الثاني من بحثنا عن حدود العلائق وبين التيارات المناهضة والمتصادمة فيما بينها.

الفصل الرابع

التيار الإقليمي - الوطني القطري

تمــــهيـــــد

المبحث الأوّل: لمحة تاريخية عن نشوء الكيان القطري

المبحث الثاني: ملامح الدّولة القطرية في الوطن العربي

1- الزمن القطري

2- مؤسسات الدّولة القطرية

3- الدولة القطرية الواقع السياسي والمشاركة السياسية

المبحث الثالث : الأقليّات والطوائف

"الزمن القطري"

"...وإذن فكل تفكير في الوحدة العربيّة اليوم أو غدا لا ينطلق من واقع الدولة القطريّة العربيّة الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت و إنتهت تفكيرا لم تعد له إطلاقا أيّة وظيفة ولا أية مهمة".

محمد عابد الجابري

وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

م. د. و. ع. بيروت 1992، ص 203.

تمهيـــدا :

بما أنّ منشأ كلّ نظرية ونقيضها يكون التاريخ فإنّنا سنحاول أن نتقصى أثر ظهور الكينونة القطرية أو الإقليمية تاريخيّا بما أنّها ظاهرة لم تجد لها مكانا في المشروع القومي بحكم كونها مستجدة وتاليّة لها تاريخيا ممّا يزيد من خطورة دورها كعقبة أساسية أمام تجسّد المشروع القومي والوحدة العربية لكونها تيارا مناهضا للفكر القومي.

ولا يكاد يختلف اثنان في القول بأنّ الإيديولوجيا القوميّة قد تنبهت منذ البدء لخطر القطريّة فكرست جهودها لمحاصرة الإقليمية وتقييد دعواها ودحضها.

وعلينا أن نتبيّن الفرق بين القطرية والإقليمية، فالمناداة بالإقليمية سواء كانت فرعونية أو فينيقية أو آشورية أم العقيدة الثورية الكبرى تبقى نزعة إيديولوجية نظرية لم تتجسّد "في الواقع وإن بحثت لنفسها عن مرتكزات ماديّة في بعض الخصائص النفسية والجغرافية واللهجوية لتطوّر الأمّة العربيّة"[1] بحسب أقاليمها إلّا أنّ القطرية تبقى قوّة فاعلة لها وجود بالقوّة وبالفعل، قبل أن تكون حتى إيديولوجيا .

قد استهانت النظريّة القومية في ميثاليتها بالدولة القطرية لإعتقادها أنّ الدولة القطرية كيانات مرشّحة للتداعي والاضمحلال بمجرّد أن ترفع القوى الاستعمارية حمايتها عنها إلا أنّ الواقع بين أن القطرية أخطر عدوّ فعلي بعد الكيان الصهيوني والإمبريالية للوحدة العربيّة.

إنّ أوّل ما يعرض للفكر عندما تطرح مصطلحات من قبيل "الإقليمية" أو "القومية المحلية" يذكرنا بالدعوتين التي طرحت على المستوى السياسي والاجتماعي في كلّ من مصر وبلاد الشام وهما المنطقتان اللتان تعرضتا لرياح الفكر الغربي أكثر من غيرها من البلدان العربية.

ممّا لا شكّ فيه كون مصر كانت القطر العربي الأوّل الذي ظهرت فيه دعاوى القوميّة الجغرافية ويشير ذوقان قرقوط إلى محمد علي باشا عندما إستقل بمصر وإستمر خلفاؤه من بعده بالعمل "على خلق قوميّة لحكمها". وما كان سعيه إلا لخلق إمبراطورية

---

[1] طرابيشي (جورج) : **الدولة القومية والدولة القطرية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1، ص 7.

عربية مركزها مصر لا خدمة لشعب أو قضية قومية وإنّما تلبية لطموحات شخصية[1]. إلاّ أنّ محمد عمارة يرى بأنّ مصر استمرت في توجهها العروبي إلى أن أحاط الاستعمار بها وعادت السيطرة الإقطاعية وانتكاسة التقدم الفكري والثقافي مع ما رافق ذلك من إعتلاء الحكام الجدد الرجعيين منذ عباس الأوّل الذي أدار ظهره للعروبة لتنشأ النزعة المتوسطية التأوربية مع الخديوى إسماعيل الذي حلم بكون مصر جزء من حوض البحر المتوسط وهي جزء من أوروبا[2].

كما ساهم الاستعمار ومنذ الحملة الفرنسيّة في إبراز خصوصية مصر وتفردها الحضاري والتاريخي ممهدا لظهور دعوى القوميّة المصريّة وكون مصر أمة قائمة بذاتها منذ الفراعنة.

وعلى هذا الأساس وإنطلاقا من الفراعنة وتاريخهم في مصر حاول بعض رجالات الفكر والسياسة في مصر من أمثال **لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين** من صوّغ الإطار النظري لتلك القومية وهدفهم إلغاء كل العوامل التي عربت مصر كاللغة والثقافة والتاريخ وهي مقوّمات عروبة مصر ما ينفيه طه حسين بقوله: "لا تصدق ما يقوله بعض المصريين من أنّهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة في النفوس... لأنّ الأكثرية الساحقة بين المصريين لا تمّت بصلة إلى الدمّ العربي بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء"[3].

وإن كان للإقليمية المصرية خصوصيتها إلاّ أنّها لم تكن كالإيديولوجيا الإقليمية التي ظهرت في بلاد الشام في صلب الفكر القومي العربي.

حيث ظهر فكر ووعي إقليمي في المشرق العربي كاشفا عن وعي "قومي" خاص برقعة جغرافية هي بلاد الشام والعراق. وسنركز على هذه العقيدة القومية السورية الاجتماعية كنموذج للطرح الإقليمي، كما سنتناول بالتحليل نموذج "الأمّة التونسية" كنموذج للطرح القطري أو الدولة الأمّة.

وقبل ذلك للنظر في الملابسات التاريخية لتبلور كلّ من النزعة الإقليمية والدولة القطرية.

---

[1] أنظر : قرقوط (ذوقان): **تطوير الفكر العربية في مصر** : المؤسسة العربية للدراسات، ط 1، بيروت 1972،ص 101.

[2] عمارة (محمد): **العروبة في العصر الحديث 2** – دار الوحدة، ص 202.

[3] أورده الحصري (ساطع) ضمن: **أبحاث مختارة في القومية العربية** – مركز دراسات الوحدة العربية – ط 1، 1988، ص 167.

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن نشوء الكيان القطري:

إنّ الناظر إلى الخريطة الجغراسياسية للوطن العربي يلاحظ أنّ الوطن العربي يشترك في رقعة جغرافية واحدة متصلة من المحيط إلى الخليج ينتمي إلى أمّة واحدة ذات خصوصية ثقافية واحدة إلا أنّ هناك خصوصيات للأقاليم العربية داخل إطار هذه الوحدة، وبالأحرى هناك خصوصيات قطرية داخل كلّ من هذه الأقاليم مثل (المغرب الكبير – وادي النيل – المشرق العربي – الجزيرة العربية) وكذلك هناك خصوصيات محليّة داخل القطر الواحد.

ما من شكّ كون الإسلام واللّغة العربيّة هما الذين أعطيا الوطن العربي وحدته الحضارية العامة، ومن ثم تبلور الوعي القوي لسكان هذا الوطن كأمّة عربية واحدة[1].

ولكن هذين العاملين (الإسلام واللغة العربيّة) لم يتفاعلا مع فراغ اجتماعي ثقافي بل تفاعل مع شعوب متنوّعة ولكل منها تاريخه وثقافته ومستواه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وبالتّالي،تفاعل العرب والإسلام واللغة العربيّة مع كلّ عناصر التنوّع والاختلاف في جدلية تاريخية كبرى جعلت من الأرض الممتدة من المحيط إلى الخليج وطنا عربيا واحدا وجعلت من شعوبها أمّة واحدة، وقلصت الخصوصيات الإقليمية والقطرية والمحليّة ولكن لم تلغها أو تقضي عليها بل تعايشت الخصوصيات الضيقة في ظلّ الموحدات الحضارية القوميّة الكبرى.

وهذا التعايش كان دائم البروز في الجدلية السياسية الدائمة بين المجتمع والدولة حتى قبل الهيمنة الامبريالية على معظم أقطار الوطن العربي.

والأكيد أن ظهور الآخر الغربي في المنطقة العربية كان مع بداية النظام الرأسمالي العالمي الجديد في القرن السابع عشر إلا أنّ هذه الهيمنة الغربية لم تتبلوّر بشكلها السافر إلاّ في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وعلى ضوء هذه المعطيات يمكن أن نميّز ثلاث تكتلات تشكلت من الأقطار العربية في تفاعلها مع القوى الامبريالية.

---

[1] لمزيد الإطلاع على التبلور التاريخي الإجتماعي والثقافي للوطن العربي، انظر عبد العزيز الدوري : **التكوين التاريخي للأمة العربية:** دراسة بين الهوية والوعي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1984).

✓ **كتلة أولى** : تمثلت في كيانات سياسية كانت قائمة الذات تتمتع بسلطة سياسية مستقلة أو شبه مستقلة في كنف الإمبراطورية العثمانية. ثم هيمن عليها الاستعمار فأزاح سلطتها أو همشها ليحلّ محلها مدّة الإحتلال دون أن يغير شيئا من حدودها الجغرافية مثل المغرب الأقصى، الجزائر وتونس ومصر.

✓ **كتلة ثانية** : هي كيانات تم التلاعب بحدودها بالزيادة أو النقصان أو التقسيم. فخارطة المشرق العربي وقع التصرف فيها وفق خطة التقسيم الإنقليزية، الفرنسية، "سيكس بيكو" فقسمت بلاد الشام إلى : سوريا ولبنان وفلسطين والأردن، كما فصلت أجزاء من سوريا ووقع ضمها إلى جبل لبنان (طرابلس والبقاع وصيدا)، لصنع "لبنان الكبير" الذي تضاعف حجمه مرتين بقرار إداري من سلطة الإنتداب الفرنسي عام 1920.

كما إقتطع جزء من شمال غرب سوريا (الإسكندرونة) وسُلم لتركيا، والجزء من جنوبها دخل في كيان سياسي جديد أنشئ بالقوة هو "الأردن" بقرار من سلطة الانتداب الانقليزي[1] بعد اقتطاع ثلاث أجزاء من عيانات متجاورة: الجهة الشرقية لوادي نهر الأردن (بينما ظلت ضفته الغربية جزءا من فلسطين) وشمال غرب إقليم الحجاز (بما فيها منطقة العقبة) وجنوب سوريا.

كما برز العراق بحدوده الحالية في أعقاب الحرب العالمية الأولى بعد تجميع ثلاث ولايات عثمانية (الموصل وبغداد والبصرة)[2]. وفي شمال إفريقيا ظهر الكيان الليبي بعد تجمع إيطالي لثلاث ولايات عثمانية (برقة وفزان وطرابلس) (1911-1917) ثم وضعت تحت الوصاية البريطانية بعد الحرب العالمية الثانية بإشراف أسرة ملكية هي الأسرة السنوسية، ثم تسمت بإسمها الجديد (ليبيا) في أوائل الخمسينات.

✓ **الكتلة الثالثة** : وهي الأقطار العربية التي لم ترزح تحت الهيمنة الإستعمارية مباشرة : السعودية واليمن، عمان، الإمارات العربية المتحدة، قطر، البحرين، الكويت.

---

[1] لمزيد الإطلاع على تقسيم سوريا الكبرى وظهور كيانات المشرق كدول حديثة أنظر غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي الطبعة الأولى** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية – 1987.

[2] تاريخيا كان الكيان العراقي يضمّ بغداد والبصرة منذ قيام الدولة العباسية إلا أنه كان يتغير وفق تحولات إقليمية حول تكوين العراق الحديثة أنظر:

Philip Willard Ireland, Iraq : A Study in Political Development (London : Jonathan Cape. 1937)

Stephen Hemsley Longrigg, Iraq, 1990 to 1950: A Political, Social and Economic History (London, New York: Oxford University Press. 1953).

حيث قامت قوى الهيمنة الغربية مع هذه الكتلة بفرض حدّ أدنى من الاحترام بين حدود هذه الأقطار كتوقيع السعودية – معاهدة مع بريطانيا أوقفت بها عملية التوسع السعودي لتوحيد الجزيرة العربية.

تثبيت بريطانيا الحدود بين الكويت والعراق من ناحية والكويت والسعودية من ناحية أخرى.

تثبيت الأسر الحاكمة في السلطة والتدخل في شؤونها الخارجية وبعض شؤونها الداخلية إلى أن حصلت على استقلالها الرسمي والكامل في الستينات والسبعينات من القرن العشرين.

ومجمل القول، فإنّ الكيانات القطريّة الحالية في الوطن العربي كانت نتاج هيمنة مباشرة أو غير مباشرة للقوى الإمبريالية، خلال القرنين الماضيين وخاصة في الفترة ما بين الحربين من خلال إعادة ترتيب وتفكيك خارطة الوطن العربي وفق خطّة إستعمارية مدروسة ذات أهداف آنية وطويلة المدى، أطماع اقتصادية، فتح أسواق جديدة، استنزاف خيرات المنطقة وخاصة (النفط).

ودون اعتبار أسس الجغرافيا أو التاريخ أو الاجتماع والثقافة فقد دخلت الكيانات القطرية العربية لعبة السياسة واعتلت "المسرح العالمي"[1] كدول ذات سيادة ولكن مثقلة بالأعباء وإرهاصات التطابق بين "المجتمع المدني" و "الدولة القطرية الحديثة".

شح الموارد الطبيعية أو البشرية أو كليهما بالنسبة لبعض الأقطار التي كانت نتيجة "ولادة قيصرية"[2] وعجزت دول قطرية أمام مشكلة الدمج الوطني لعدد من التكوينات الاجتماعية وخاصة الإثنية والطائفية -التي سنعود إليها لاحقا- في التركيبة السياسية والاجتماعية لهذه الدّول مما نتج عنه صراع داخلي قوض شرعية الدولة الحديثة وأمنها الداخلي والإقليمي ومن تداعيات هذه الإشكالية إستنزاف الموارد إخفاق التنمية الإقتصادية أوتعثرها فتح مجال للتدخل الخارجي.

ولعلّ من أهم خلفيات تعثر الدولة القطرية في بدايتها السياسية وجودها في مجتمعات تقليدية بالأساس إعتادت الإستكانة زمن الاستبداد العثماني وشوّهت جراء الممارسات الاستعمارية وهذه المجتمعات لم تتطور تلقائيا لتنتج لنفسها أي إيديولوجيا سواء كانت إقليمية أو قطرية أو غيرها.

---

[1] د. السيد سليم (محمد) : **التحليل السياسي الناصري، دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**. م. د. و. ع : سلسلة أطروحات الدكتورة، ط 1، سبتمبر 1983، ص 175.

[2] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

ثم إن التغيرات التي طرأت على هذا المجتمع التقليدي كانت مستحدثة – بنيوية ومؤسسية وقيمية وكلها كانت وافدة مع التجربة الإستعمارية ولم تختفي مع رحيل الأجنبي المباشر بل بقيت مثل الموروث.

وبقي على هذه الدول القطرية الناشئة وضع أسسها ومؤسساتها السلطويّة والتسيريّة والخدماتية، للإضطلاع بمهامها كان لزام عليها إنجاز مهامها الأربعة:

أوّلا : بناء مؤسسات حديثة لتجسيم كيان الدّولة مثل الحكومة، ضبط نظام سياسي مقنن، وضع جهاز الأمن، والجيش، الإدارة وغيرها.

وثانيا: إنتهاج خطّة تنموية إقتصادية وإجتماعية لا لإشباع الحاجيات الأساسية (المواطن) فحسب وإنما أيضا لتلبية طموحات وتوقعات الفئات الصاعدة التي وقعت تعبئتها للنضال في سبيل الاستقلال وتلقت الوعود من القيادات زعماء حركة النضال.

وثالثا : السعي للحفاظ على مكسب الاستقلال وبلورة الهويّة الوطنية والعمل على اكتساب الولاء للدّولة من الأغلبية مواطنيها.

أمّا رابعا : فمحاولة إحتواء الانشقاقات الاجتماعية وتقليص هوّة الصراع بينها ودمغجته وتقنينه وإدارته.

المبحث الثاني : ملامح الدّولة القطرية في الوطن العربي :

كما تبيّن لنا سالفا كون الكيانات القطرية كانت نتاج إعادة ترتيب المنطقة العربية من طرف القوى الاستعمارية وفق مصالحها لكن دون مراعاة لمنطق الطبيعة الجغرافية والتاريخ الفرعي لأقاليم الوطن العربي ولا حتى إعتبار الجغرا- سياسية والاقتصادية للكائنات القطرية الحديثة، وكان نتاج ذلك أن نجد كيانات قطرية غنية بالموارد الطبيعية (النفط) ولكنها فقيرة بالموارد البشرية أو العكس أو فقيرة من الاثنين.

وبالتّالي، لابدّ من تجسّد سيادة هذه الدّول الناشئة ولابدّ من اختيارها لنظام حكم ومصدر لشرعيتها (ملكية- جمهورية) وبناء محكم لمؤسساتها.

ولقد جاءت عملية بناء مؤسسات الدّولة القطرية كما أسلفنا تجسيدا لسيادة هذه الدّولة داخليا وخارجيا وحتى تكتسب "شرعية واقعية" في مواجهة الآخرين (سواء الدول القطرية الأخرى في الوطن العربي أو حتى الأجنبية) وكذلك في مواجهة مواطنيها الذين تمرّد البعض

عن الاعتراف بشرعيتها القانونية وكل سنة تكتسب الكيانات القطرية مزيدا من الشرعية القانونية والواقعية التاريخية.

وفي مقابل البناء السريع لمؤسسات الدولة الحديثة نجد أن "**اللّحظة الليبراليّة**" التي تزامنت فترة النضال من أجل الاستقلال ومحاولة تبني ومحاكاة الممارسات السياسية في المجتمعات الغربية قد أجهضت بعد سنوات قليلة من الاستقلال ممّا يمنح خصوصية ملامح الدولة القطرية في الوطن العربي ومغايرتها لكل التجارب السياسية الغربية لإكتسابها هويّة خاصة وتفرّدها عن غيرها.

1- الزمن القطري :

كما أسلفنا تضافرت عوامل داخلية وخارجية لتكريس الزمن القطري حيّز الواقع وبلورت ملامح الكيانات القطرية حيث أن هناك كيانات قطرية لم تتأثر جذورها مباشرة بالخطة الإستعمارية مثل مصر وتونس والمغرب والجزائر والسعودية[1] واليمن، ولذلك اعتبرت لحظة ولادة الدّولة المستقلة إنجازا وطنيا لنخبة قادت العمل السياسي وتزعمته من أجل الاستقلال.

هذه الدول القطرية إعتبرت نفسها دولا" نهائية " دون استبعـاد إحتمالات إتحادهـا أو وحدتها مع كيانات أخرى في شكل إقليمي مثل المغرب العربي الكبير، أووادي النيل أو كذلك وحدة عربية شاملة أو حتى صورية (جامعة الدول العربية).

في حين أن الأقطار العربية الأخرى وخاصة بالهلال الخصيب ومنطقة الخليج العربي لم تعتبر نفسها بعد الاستقلال كيانات منفصلة ونهائية لكون المشرق (الهلال

---

[1] مثلت السعودية كيان سياسي فريد لنشأتها عبر عملية توحيدية طويلة استمرت إرهاصاتها أكثر من قرن من الزمان ثم أخذت شكلها الحالي خلال العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين بفعل قوى داخلية في الجزيرة العربية عمادها أسرة آل سعود المتحالفة مع الحركة الوهابيّة، لمزيد التفصيل حول مولد الدولة السعودية الحديثة وتطوّرها.

أنظر : Ayman Al-Yassini : Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia (Blouder, colo : Westview Press, 1985).

وغسان سلامة : السياسات الخارجية السعودية منذ عام 1945، دراسة في العلاقات الدولية، سلسلة الدراسات الاستراتيجية 3 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986) ،ص 271- 314 .

الخصيب) يشكل وحدة جغرافية واجتماعية واقتصادية واحدة حتى وإن لم تشكل دولة في الفترة الاستعمارية أوقبلها وهذه الكتلة القطرية مثلت كلّ من العراق وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين، ولذلك حينما إستقلت ثلاث من هذه الدول (العراق وسوريا والأردن) ضلّت الحركة الوطنية فيها تعتبر أنها دول مرحلية تبحث عن نهاية "من خلال توحدها معا". ثم توحدها مع بقية أقطار الدول العربية.

أمّا لبنان كان ولم يزل في إنقسام موازيا للتكتلات الإثنية والطائفية إلى حدّ بعيد.[1]

ومثل الهلال الخصيب اعتبرت أقطار الخليج "دولا مرحلية" تبحث لنفسها عن شكل من أشكال الوحدة الإقليمية.

ولعلّ إنشاء الجامعة العربية سنة 1945 مثّل صيغة تلتقي فيها الكيانات القطريّة العربيّة المستقلة لتمضي قدما في تشييد مؤسساتها وتكريس سيادتها في واقع قطري بدون منازع.

2- مؤسسات الدّولة القطريّة :

المؤسسات الحكومية : (سيادة)

حتى تحقق الدولة القطرية سيادتها وهيبتها وكيانها أولّت المؤسسات الحكومية السياسية أهمية خاصة وأهم هذه المؤسسات هي الجيش الوطني وجهاز الأمن الداخلي.

وقد مثلت نواة الجيش الوطني الأولى المتمثل في المجاهدين والمناضلين المسلحين ركيزة ودعامة في حقبة الكفاح من أجل الاستقلال والتحرر مثل ثوار الجزائر بلاد المليون شهيد أو اليمن الديمقراطية في حين إعتمدت أقطار أخرى الفرق العسكرية التي أنشأتها قوى الإحتلال وألحقتها بجيوشها أثناء المرحلة الاستعمارية مثل تونس والمغرب ولبنان والأردن.

كما إستعان البعض ببعثات عسكرية خارجية لتدريب جيوشها الوطنية، أو إرسال بعثات للتدرب في الخارج. وأعتبر الجيش في الدول القطرية لا فقط رمز للسيادة الوطنية بل

---

[1] راجع سلامة (غسان) : **المجتمع والدولة في المشرق العربي**.(مرجع سابق).

إبراهيم (سعد الدين): **الأقليات والطوائف في الوطن العربي**: دراسة في توجهاتها العربية (بيروت: م. د. و. ع).

وأيضا نور الدين زين (أيمن) : الصراع الدولي في المشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان (بيروت – دار النهار للنشر 1970).

أيضا مجمع توحيد أبناء المناطق المختلفة داخل القطر الواحد لخلق هويّة مشتركة بين أفراده ووسيلة من وسائل التحديث والإنشاء.

وقد خاضت بعض جيوش الدول القطرية الجديدة حروبا ومعارك منذ الاستقلال ضدّ العدو الأجنبي (مثل إسرائيل أو إيران، أثيوبيا، فرنسا) أرضت جيرانهم العرب مثل حرب مصر في اليمن وليبيا أو حرب الجزائر والمغرب على الحدود أو ضدّ تمرّدات داخلية مثل العراق أو لبنان والسودان.

كما أولت الدولة القطرية بالجهاز الأمني (المؤسسة الأمنية) عناية فائقة. بعد أن وردت نواة هذه المؤسسة الأمنية من الحقبة الإستعمارية كما إستعانت بالخبرة الأجنبية لمزيد توسع هذه المؤسسة لتنهض بالمهمة الموكولة إليها وهي مزيد هيمنة الدولة القطرية على مجتمعاتها وبسط نفوذها على كلّ الجهات والجماعات وإخضاع من تساوره الشكوك أو رفض شرعية وجود الكيان القطري. و تبقى المؤسسة الأمنية بوزارات الداخلية للأقطار العربية من أكبر الوزارات حجما وموارد ونفوذا.

وبعد إجهاض "اللحظة الليبرالية" التي عرفتها المجتمعات العربية بعد الإستقلال بقليل أصبحت المؤسسة الأمنية (وزارة الداخلية) هي قمّة السلطة التنفيذية فلا تخضع غالبا للسلطة التشريعية (في حال وجودها النادر) أو لا تمتثل لأوامر السلطة القضائية وأحكامها.

وحتى تركز الدولة القطرية شرعيتها خارجيا في تعاملها مع الدول الأجنبية و الأجوار ولدى المنظمات والهيئات الإقليمية والدولية إهتمت مثلما إهتمت بمؤسسة الجيش والأمن بممثليها خارجيا فإعتنت بالسلك الدبلوماسي الخارجي. كما حرصت على تكوين خطوط جوية تكرس رمزا للسيادة الوطنية.

- **الإعتناء بالمؤسسات الخدماتية :**

بعد الإعتناء بالمؤسسات ذات الصبغة السياسية كالجيش والأمن والعلاقات الخارجية كان لزاما على الدولة القطرية الاهتمام بالمؤسسات الخدماتية لإرضاء مواطنيها فأولت عناية بالمؤسسات التعليمية. ولقد رفعت بعض الدول أثناء نضالها ضدّ الاستعمار شعارات محاربة الجهل والأميّة، كما كانت لها مبادرات مهمة في إنشاء معاهد التعليم الوطنية الحديثة بجهود أهلية تطوعية واستمروا في هذا الإتجاه بعد الاستقلال. بل وحرصا من المواطنين الذين حرموا نعمة التعليم في فترة الاستعمار على الخدمة التعليمية لأبنائهم. مما كان من الدولة القطرية أن تبنت سياسة مجانية التعليم وإلزاميته دفعا منها للحراك الاجتماعي من ناحية

وحرصا على زرع مفاهيمها الإيديولوجية وتعميقها في نفوس الناشئة ومن ناحية ثالثة حاجة الدولة الفتية إلى إطارات "كوادر" بشرية مدربة لتسيير أجهزة الدولة ومؤسساتها.

وقد تنوعت السياسات التعليمية في بعض الأقطار وفقا لخصوصيات داخلية مع ما رافقها من إشكاليات(1) . و مقارنة بالمؤسسات الأخف ذكرها فإن الدولة لم تولي عناية فائقة لباقي مؤسسات الخدمات باستثناء المواصلات والاتصالات مع الخارج وذلك لأسباب معلومة. في حين لم تولي قطاع الصحة والرعاية الاجتماعية والشباب والمرأة والثقافة العناية الكافية إلّا بعد مرور عقدين من الاستقلال.

- **اقتصاد الدّولة القطريّة (المؤسسات الاقتصادية) :**

يُعدّ دخول الأقطار العربية إلى المجالات الاقتصادية بطريقة مباشرة نقلة نوعية في بناء مؤسسات الدولة.

بعد أن كانت هذه المجالات تحت سيطرة القطاع الخاص وشركاته.

ولقد اقتحمت الدولة هذه المجالات من خلال :

✓ تأميم الشركات الأجنبية ونقل ملكيتها إلى الدولة.

✓ إنجاز الدولة لمشروعات إنتاجية كبرى جديدة بنفسها نظرا لضخامة استثماراتها أولعزوف القطاع الخاص عن المخاطرة بتنفيذها وكان نتيجة ذلك تكون "قطاع عام" تملكه الدولة، ويملك بدوره عددا من المشاريع الاقتصادية الكبرى، وفي بعض الأقطار العربية أصبح معظم الاقتصاد الوطني تحت سيطرة القطاع العام، وهو المستخدم الأكبر للعمالة وهو المخطط والموجه للأنشطة الاقتصادية بالدولة، ولا يمكن أن نقول بان هذا ينطبق فقط على الدول ذات النظام الاشتراكي. وإنما أيضا ينطبق على الدول ذات "الاقتصاد الحي".

---

[1] توازي أكثر من نظام تعليمي مثل النظام الديني التقليدي في مصر والسعودية واليمن والجزائر والمغرب، كما ضلت المدارس الأجنبية والخاصة التي لا تخضع لإشراف الدولة جنبا إلى جنب مع المدارس الوطنية العامة وخاصة بإشراف الدولة، كما في مصر وليبيا والأردن والسودان... كما برزت مشكلة الهوية من خلال تدريس المواد الاجتماعية (التاريخ والتربية الوطنية) واللغات بخاصة العربية في لبنان والعراق والجزائر وتونس والمغرب، فالتكوينات الإثنية والقومية المتنافسة داخل هذه الأقطار لم تتفق على حد أدنى من الإجماع أو القواسم المشتركة التي يجب أن تأخذ في مناهج التعليم وتبقى مشكلة التعريب قضية سياسية محل صراع في بلدان المغرب العربي وفي السودان بشكل خاص. ولمزيد الإطلاع حول مشكلة التعدد والإزدواجية في مناهج التعليم وعلاقته بالمسألة الإثنية .

أنظر : سعد الدين إبراهيم : الأقليات والطوائف في الوطن العربي، دراسة في توجهاتها العربية.

ومثال ذلك ما نراه في الدول النفطية في الجزيرة العربية والخليج وخاصة السعودية، حيث تمتلك الدولة قطاع إنتاج النفط وهو المصدر الرئيسي لتوليد الموارد المالية للدولة، ومن هذه الموارد أنشأت الدولة مشاريع اقتصادية عملاقة.

ومجمل القول فإن المجال الاقتصادي منح الدولة القطرية مصادر قوة إضافية بعد أن خاضت الدولة غمار الانتاج الاقتصادي الفعلي ولم يكتف بمجرّد التقنين والتنظيم.

وبالتالي أصبحت الدولة مصدرا لخلق الوظائف وفرص الشغل وأصبح لها دور فعال في توجه الاقتصاد الوطني بشكل مباشر، كما عرفت استقلالية عن المكونات الطبقية ولا يعني ذلك أن هذا التحول الكيفي في مجال الاقتصاد. فتجذر القطاع العام استمر دون مشكلات، فالشاهد أن القطاع العام في معظم الأقطار العربية بقدر ما هو أحد مصادر قوة الدولة القطريّة إلّا أنّه يمثل عبئا إداريا وسياسيا على كاهلها.

وبذلك تكون ملامح الدولة القطرية قد تشكلت عبر مسيرة بناء مؤسساتها حيث مرت بمرحلات وأولويات إنشاء المؤسسات ذات طابع السيادة (الجيش، الأمن، الخارجية، المالية) ثم مرحلة بناء المؤسسات الخدماتية (قطاع التعليم، الصحة، الأشغال والبلديات) ثم مرحلة بناء المؤسسات الاقتصادية ذات الفاعلية الإنتاجية ومع تقدم البناء المؤسساتي للدولة تجذرت فيها القدرة على السيطرة والهيمنة على معظم نواحي الحياة داخل المجتمع.

وهذا يحيلنا بالضرورة إلى تبيّن طبيعة علاقة الدولة بالمجتمع المدني كملمح من ملامح الدولة القطريّة.

- **الدولة القطرية والمجتمع المدني:**

تبيّنا سلفا المؤسسات التي أرستها الدولة القطرية لتسيير دواليب دولتها من خلال المؤسسات السياسية كالجيش والأمن والخارجية والجمارك وإصدار النقود والضرائب. وهذه المؤسسات من أخص خصائص الدولة إلا أن المؤسسات الخدماتية والاقتصادية ليست كذلك بالضرورة وهذا ما نراه في مجتمعات عديدة متقدمة في العالم الليبرالي. حيث تترك هذه المؤسسات لتكوينات المجتمع المدني، وقد تدخلت الدولة في هذه القطاعات بطلب من الرأي العام في حالات استثنائية إلا أنه في الدولة القطرية في العالم العربي شكلت هذه المؤسسات الخدماتية والاقتصادية مزيدا من الهيمنة على المجتمع المدني حيث خاضت في مجال بناء المؤسسات الخدماتية والاقتصادية كما استطاعت إلى ذلك سبيلا لتقليص هامش استقلالية

المجتمع المدني عنها، وهذا ما يبرر توسع الدولة القطرية مهما كانت إيديولوجية نظامها الحاكم في إنشاء المؤسسات الخدماتية والاقتصادية وحرصها على ربط هذه القطاعات بها من خلال سياسة الإنفاق العام أو القوانين والضوابط الإدارية.

كما تسيطر الدولة في العديد من الأقطار العربية على النشاط الجمعياتي والمنظمات التطوعية كالجمعيات والرابطات والاتحادات والنقابات والتعاونيات والأحزاب التي تعدّ في المجتمعات المتقدمة ظاهرة صحيّة تؤكد نضالية المجتمع المدني وتطوّره.

إلا أنّه في الدولة القطرية العربية كلما قويت المؤسسات الردعية كلما زاد عرقلة التنظيمات التطوعية إما بمنع إنشائها، أو تقيدها بقوانين تسنها البيروقراطية الحكومية، أو الحدّ من حريتها وتكبيلها بالإشراف المباشر وغير المباشر عليها، حتى تُدمغج لصالح النظام الحاكم وفي كل الحالات تفقد المنظمات والمؤسسات التطوعية جزءا هاما في فعاليتها إمّا في القيام بوظيفتها التي من أجلها بعثت في حماية أعضائها ورعاية مصالحهم وأمّا في القيام بالرقابة والضبط المتبادل مع مؤسسات الدولة (الحكومية)[1].

وبالتالي، فإنّ الدولة القطرية كلما ازدادت تجذّرا في التاريخ والواقع ازدادت قوتها وهيمنتها. وكلما توسعت وظائفها إلاّ وأوجدت مؤسسات جديدة لتسيير هذه الوظائف، من ناحية ومن ناحية ثانية حاصرت مؤسسات المجتمع المدني أو أفرغتها من محتواها المضموني وشلت فعاليتها لتصبح وجود صوري، والحال أن مؤسسات المجتمع المدني بما فيها من أحزاب ومنظمات تطوعية هي آليات المجتمع المدني لتقنين العلاقة مع الدّولة وضمان حدّ أدنى من التأثير في مؤسسات الدّولة، والمشاركة في اللعبة السياسية.

وهذا ما يحيلنا على التساؤل عن طبيعة السياسة والمشاركة السياسية ضمن الدولة القطرية.

---

[1] أنظر : (نزيه) نصيف الأيوبي: **"تراث الدولة المركزية في مصر"** مخطوطة أعدت ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي.

وعبد الباقي الهرماسي: "المجتمع والدولة في المغرب العربي". مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، بيروت ،م.در.ع 1987.

3- الدّولة القطريّة الواقع السياسي والمشاركة السياسية :

كما أسلفنا القول بكون المجتمع المدني وما ينتجه من مؤسسات سياسية وثقافية ومهنية وتطوّعية وفكرية يُشكل حالة صحية ضمن الدول المتقدّمة بما يقدر عليه بتكويناته المختلفة في التأثير على الدولة الحديثة في إتخاذ القرارات ذات العلاقة بوجوده أو مصيره.

وقد يصل تأثير المجتمع المدني إلى عملية صياغة شكل الدولة نفسها وإختيار نظامها السياسي وإنتخاب الحكومة ومحاسبتها وتغييرها بشكل دوري طبق قوانين دستورية.

أمّا إن كانت مؤسسات المجتمع المدني خاوية ومحاصرة يصبح هذا المجتمع شبه معدوم ويقتصر على السخط والقطيعة وعدم التعاون.

وللمصداقية فإنّ المجتمع المدني في تفاعله مع سياسية الحكومة لا يعدّ صوتا واحدا لكونه مجتمع ذو تكوينات مختلفة فسيفسائية ومتنافسة. وفي بعض الأحيان متناقضة في توجّهاها ومصالحها ومواقفها بقدر ما هي متفاوتة في مستوى وعيها وتنظيمها وحجمها ومواردها المادية والمعنوية. وبالتالي قلما يكون المجتمع المدني صوتا واحدا في موقف الرفض أو السخط والرفض.

وما يميّز مؤسسات المجتمع المدني عن مؤسسات الدولة كون الأولى تنشأ طوعيا إختياريا لتحقيق أهداف عامة أو مصالح خاصة لأعضائها ومنخرطيها، وقد يختلف مستوى "التنظيم" و "الرسمية" لكل مؤسسة ولكنها في نهاية الأمر تضل مستقلة لدرجة ما عن الحكومة وتتفاعل مؤسسات المجتمع المدني من خلال أحزابها السياسية وعملها الجمعياتي (الجمعيات الفكرية والثقافية المهنية) والانتخابات والرابطات مع الواقع السياسي فتحدث نوا من الحراك السياسي فتكون فاعلة في رسم ملمح سياسي حسب ما لديها من حرية ورؤية للواقع السياسي والاجتماعي.

قد تؤثر مؤسسات المجتمع المدني من خلال جماعات الضغط والمصالح المنتظمة، (اللوبيات) وكذلك الصحافة ورسائل الإعلام، وقد تلجأ إلى القضاء أو التظاهرات والإعتصامات والمقاطعة أو اللجوء إلى العنف المنظم أو غير المنظم.

ويكاد يكون المفهوم الغالب للمشاركة السياسية هو مدى قدرة المواطنين على التأثير الحر في إتخاذ القرارات سواء بصورة مباشرة أو عن طريق ممثلين (النواب). وبالتّالي، فإنّ الدولة السوية هي التي تقيم علاقة سويّة مع المجتمع بناءا على مدى إسهام ومشاركة

مواطنيها وتنظيماتهم (غير الحكومية) في إتخاذ القرارات. وبذلك تكون المشاركة السياسية هي المقياس التفاعلي لسلامة العلاقة بين المجتمع والدولة.

وبقدر ما تكون الدولة أمينة على خيارات مواطنيها وعلى المجتمع بقدر ما تزداد المشاركة السياسية البناءة لأفراد المجتمع في الشؤون العامة إمّا بصفتهم الفردية أو عن طريق الأحزاب والمنظمات والرابطات والجمعيات.

وهذا يدفعنا إلى إستجلاء تطوّر موقف الدّولة القطرية في الوطن العربي من المشاركة السياسية منذ الاستقلال إلى الهزيمة في ستينات القرن العشرين.

- **المرحلة الديمقراطية الليبرالية:**

عرفت الكيانات القطريّة إثر إستقلالها (الجزئي أو الكلي) نوعا من الديمقراطية الليبرالية تأثرا بالنمط الغربي في كلّ من الأقطار العربية التالية : مصر، العراق، تونس، سوريا، لبنان، الأردن، السودان، المغرب، ليبيا، الكويت، الصومال وموريتانيا. وتضمن ذلك إنشاء مجالس برلمانية وعقد انتخابات عامة في ظل وجود أحزاب أم عدم وجودها، واستمرت حقبة الديمقراطية الليبرالية في ظلّ صحافة حرّة، حتى أنه كان من بين هذه الدولة أنظمة ملكية عند استقلالها مثل مصر، العراق، الأردن، المغرب، ليبيا، الكويت. واختارت أن تكون ملكيات دستورية في حين كان بعضها الآخر أنظمة ذات صبغة دستورية والبعض الآخر ذات أنظمة حكم جمهورية (مثل سوريا، لبنان، السودان، الصومال وموريتانيا). كما كانت بعض الأقطار ذات أنظمة ملكية مطلقة مثل (السعودية، اليمن، عمان، الإمارات العربية). أو جمهوريات إختارت نظام الحزب الواحد أو الجبهة الوطنية الواحدة منذ البداية مثل الجزائر واليمن الديمقراطية.

إنّ ما عرفته الأقطار العربية إبان إستقلالها من تجربة ديمقراطية على النمط الغربي مثل "اللحظة الليبرالية" في الوطن العربي كما يسميها غسان سلامة[1]. ويعود الأمر إلى النخبة السياسية النشطة "الإنتلجنسيا السياسية" التي قادت النضال ضدّ الاستعمار من أجل الاستقلال.

وكانت هذه الإنتلجنسيا السياسية من الطبقة الوسطى الحديثة، ذات التعليم العصري، والمتأثر بالفكر الليبرالي والقومي الأوروبي. كمّا حاولت هذه النخبة تكوين أحزاب سياسية

---

[1] راجع : سلامة (غسان): نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987.

على النمط الغربي وكانت أحزاب فاعلة في مجريات الأحداث السياسية والتاريخية لأقطارهم (مثّل حزب الوفد في مصر، حزب الاستقلال في المغرب، الحزب الدستوري في تونس وحزبي الأمة والاتحادي الوطني في السودان...).

ولقد اكتسبت هذه الأحزاب الشرعية في المشاركة السياسية الفعالة بعد الدور الحاسم في قيادة الكفاح من أجل الاستقلال ولكون هذه الأحزاب كانت أحزابا جماهيرية كبرى، فقد رضخت النّخب الحاكمة التقليدية وحتى الملكية منها للصيغة الليبرالية الديمقراطية التعددية عند الاستقلال، كما كانت هذه الأحزاب الجماهيرية شريكة حقيقية في إضفاء الشرعية[1] على مجمل نظام الحكم في أقطارها بعد الاستقلال.

والثابت تاريخيا وجود إرهاصات للديمقراطية في الوطن العربي حتى قبل الاستقلال[2]. ودامت الحقبة الليبرالية عقود قبل الاستقلال وبعده، أدت خلالها الممارسة الليبرالية وظائف من أهمها :

✓ إضفائها للشرعيّة على بعض النخب الحاكمة وخاصة إن كانت أصولها غير محليّة مثل الهاشميّين في العراق والأردن.

✓ إضفائها للشرعية للأحزاب السياسية التي ناضلت من أجل الاستقلال لكونها طرفا فاعلا في كيان الدّولة الحديثة ومن حقها أن تكون شريكا في السلطة.

وللأسف أنّه بعد سنوات قليلة من الاستقلال وبعد تجسد المشروع القطري والاعتراف بشرعيته، استنفذّت بعض الوظائف وتراكمت عوامل عديدة لإجهاض التجربة الليبرالية ووئدها. ومن هذه العوامل :

---

[1] أنظر: إبراهيم (سعد الدين)، **"مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"** ورقة قدمت إلى "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، المركز 1984) ص 409 – 417.

[2] مثل تجربة حكومة فيصل العربية المستقلة في سوريا الكبرى وإن دامت إلاّ عدة أشهر عام 1920 إلا أنه أنشأ مجلسا نيابيا منتخبا وارتضى أن يكون نظام الحكم ملكيا دستوريا في ظلّ سلطة الانتداب البريطاني.

ولمزيد الإطلاع عن التطورات والإرهاصات الديمقراطية في المشرق أنظر: غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي، الفصل 2،ص 91-97 .

وخيرية قاسمية، **الحكومة العربية في دمشق بين 1918 – 1920** (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982).

➢ إنقسام الأحزاب السياسية الفاعلة وصراع السلطة:

بعد الاستقلال إتضح أنّ مجال الممارسة السياسية الفعلية للسلطة لا يتسع إلاّ لعدد محدود من القيادات المناضلة قبل الاستقلال، ومن هنا اشتعل فتيل الصراع فيما بينها، في مصر إنقسم حزب الوفد إلى حزبين : حزب الوفد والحزب السعدي وكلاهما يدعي لنفسه الأمانة عن مبادئ وتراث ثورة 1919، ثم إنقسم أحد الحزبين في بداية الأربعينات إلى حزبين : الوفد والكتلة الوفدية.

وبالتّالي يكون حزب الوفد الذي يعود إليه فضل النضال من أجل الاستقلال قد انقسم إلى ثلاث أحزاب متنافسة [1] فيما بينها على السلطة (الوفد، والسعديون والكتلة الوفدية).

هذا، فضلا عن أحزاب أخرى مناوئة للوفد ومتحالفة مع الملك (السراي) مثل الأحرار الدستوريين، أو مناوئة للوفد والأحزاب الأخرى وللسراي والإنجليز معا مثل الحزب الوطني القديم الذي تأسس على يد مصطفى كامل في أوائل القرن العشرين، ومصر الفتاة الحزب الاشتراكي الذي أسسه أحمد حسين في الثلاثينات وظهور حركة إسلامية (جماعة الإخوان المسلمين).

كما انقسم حزب الاستقلال الذي أسسه علالة الفاسي في المغرب في الثلاثينات إلى حزبين : حزب الاستقلال والاتحاد الوطني للقوى الشعبية. وبعد ذلك ينقسم الحزب الأخير إلى : الإتحاد الاتحاد الوطني للقوى الشعبية والاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية. بالإضافة إلى أحزاب أخرى متحالفة مع الملك وأخرى مناهضة للجميع وأكثر يسارية وماركسية. والأمر نفسه يحصل للحركة النقابية المغربية التي انقسمت على نفسها[2].

والأمر سيان في تونس حيث ينقسم الحزب الحرّ الدستوري إلى حزبين : الحزب الدستوري والحزب الدستوري الجديد بقيادة الزعيم الحبيب بورقيبة.

---

[1] لمزيد الإطلاع حول التفاعلات السياسية والحزبية في مصر خلال الحقبة الليبرالية (1922-1952) أنظر :

- يونان لبيب رزق، **الأحزاب المصرية قبل ثورة 1952** (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1977).
- علي الدين هلال: **السياسة والحكم في مصر العهد البرلماني 1923 – 1952** (القاهرة، مكتبة نهضة الشرق 1977).
- طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر 1945 – 1952** (بيروت، القاهرة، دار الشروق، 1983).

[2] أنظر : عبد الباقي الهرماسي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مرجع سابق ،ص 67 – 79.

وكذلك الأمر في العديد من الأحزاب الليبرالية في المشرق العربي[1] سواء قبيل الاستقلال أوبعده.

➢ إحتكار الأسر الملكية الحاكمة للسلطة :

قوّضت الأسر الحاكمة النزعة الديمقراطية الليبرالية، بعد أن رضخّت لنظام "الملكيّة – الدستورية" تحت ضغط الكفاح والنضال من أجل الاستقلال، وبالتالي كان معطى الديمقراطية الليبرالية إيديولوجية مستوردة لا تتماشى مع طبيعة نظام الملكيّة لذلك وقع تجميده وإن أبقت عليه الأسر المالكية شكلا مفرغًا من محتواه إلى حين،

من ناحية تشجع الأسر الحاكمة قيام أحزاب مناصرة لها ضدّ الأحزاب الوطنية الجماهيرية الكبرى، ومن ناحية أخرى تعمّدها حل البرلمانات، ومن ناحية ثالثة عمدت إلى تشجيع الإنقسامات صُلب الأحزاب الجماهيرية، إعتقال زعماء المعارضة بشتى الحجج.

➢ الهيمنة الإمبريالية :

ظلت بعض الأقطار العربية في بداية إستقلالها خاصة إن كان هذا الإستقلال جزئي أو مرحلي مثل (تونس، مصر، العراق، المغرب، الأردن، ليبيا) في تبعية اقتصادية وفنية وعسكرية للقوى الأجنبية التي لم تدخر جهدا في التدخل بشكل مباشر أو خفي في اللعبة السياسية للأقطار المستقلة حديثا مما ولد صراع بين أحزاب وطنية مستقلة وأخرى مساندة للقوى الإمبريالية.

➢ ظهور تنظيمات وإيديولوجيات لا ديمقراطية :

إثر الاستقلال وفي جلاء "اللحظة الليبرالية" يتصعد الصراع بين الأحزاب ذات التوجه الليبرالي ولا يخلو الأمر من تلاعب وتآمر كل من السلط الملكية أو القوى الأجنبية في مجريات الممارسة الديمقراطية، ونتيجة لذلك برزت على الساحة السياسية للأقطار العربية أحزاب وتنظيمات تعبر عن إيديولوجيات معادية للديمقراطية باعتبارها سببا في تعطّل عملية الاستقلال التّام أو تعطيل تحقق مطالب شعبية كالعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية والوحدة العربية أوالمغاربية والأصالة الإسلامية.

ولعجز هذه الأحزاب عن الوصول إلى السلطة في ظلّ الصيغة الليبرالية للسلطة، ولذلك روّجت لإيديولوجيات سلطوية أو شمولية. مثل "**مصر الفتاة**" وجماعة "**الإخوان المسلمين**" في كل من مصر والسودان والمشرق العربي، "**حزب التحرير الإسلامي**" في

[1] سلامة (غسان): **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، ص 94 – 98.

فلسطين والأردن و"**حزب الكتائب**" في لبنان و "**الحزب القومي السوري**" في أقطار الهلال الخصيب وبعض أجنحة "**حزب البعث العربي الاشتراكي**" و "**حركة القوميين العرب**" وكل منها وضع مطلب الوحدة العربية في قمة أولوياته.

كما نجد تصوّرا إيديولوجيا لا ديمقراطيا وضع المسألة الاجتماعية في قمّة أولوياته وهي كلّ الأحزاب الشيوعية الماركسية العربيّة للسريّة التي كانت ممنوعة من العمل في الأقطار العربية. ولقد لاقت هذه الإيديولوجيات رواجا خاصة مع تعثّر الأنظمة الحاكمة والأحزاب الليبرالية في تطبيق مطالب الشعب من استكمال الاستقلال التام، العدالـة، التنميـة، الوحدة غيرها ... وما تكبدته من خسائر عسكرية وإنتكاسات مثلما حدث في الحرب العربية – الإسرائيلية الأولى سنة 1948 "النكبة".

كما أنّ الأحزاب الليبرالية في تنافسها لم تكن تكف عن تقاذف التهم بتزوير الإنتخابات أو التلاعب بالأصوات ممّا شكك في مصداقيّة التجربة الديمقراطية وتدعيم موقف الأحزاب غير الليبرالية. كلّ هذه العوامل مجتمعة أدّت إلى إجهاض اللحظة الليبرالية والتجربة الديمقراطية التي عرفتها الأقطار العربية إبان إستقلالها. وذلك ما حدث في مصر بعد ثلاث عقود (1923- 1952) أو في العراق (1930- 1958). وإعدام التجربة الديمقراطية في الأقطار العربية كان بطريقتين: الأولى : من خلال الإنقلابات و"الثورات" التي اجتثت النظام القديم ليحل محله "مجالس ثورية" أو نظام "الحزب الواحد" أو "التنظيم الجبهوي".

أمّا الطريقة الثانية، فكانت تقويض التعددية الليبرالية دون تغيير نظام الحكم.

في كلّ من تونس ومصر والعراق وليبيا وقع التخلّص من الأسر الملكيّة عن طريق ثورات وإنقلابات وأعلنت الجمهورية. كما ألغيت التعددية السياسية وإعتمد صيغة النظام السياسي الواحد الذي يحكم "بإسم الشعب"[1].

---

[1] الأمثلة كثيرة في هذا المجال مثل دور حزب البعث العربي الاشتراكي في تحريض جناحه العسكري للقيام بانقلابات في كلّ من سوريا والعراق في الستينات، والحزب الشيوعي السوداني في تحريض بعض ضباط الجيش السوداني للقيام بانقلاب عام 1969، الناجح بقيادة جعفر نميري. كما قامت كل من حركتي الإخوان المسلمين والقوميين بأدوار مماثلة، وإن كانت على مستوى أقل عام 1952 واليمن الديمقراطية عام 1967، وغيرها من المحاولات الإنقلابية الفاشلة.

وتبقى لبنان محلّ الخصوصية فقد عرفت نظام جمهوري مستقل ذا تعدّدية لا سياسية ليبرالية ديمقراطية واستمر كذلك لأكثر من ثلاث عقود (1943- 1975) حين إنفجرت الحرب الأهلية.

وبالتّالي، فإنّ قوتين لعبتا دورا في تقويض التعددية السياسية الليبرالية هما الإنتلجنسيا المدنية والعسكريين، وهما معا تنحدران من الطبقة الوسطى للشعوب التي شاركت في الكفاح من أجل الاستقلال والدستور والديمقراطية سابقا ولكنها سرعان ما أصيبت بمرارة الإحباط بسبب تعطل الإنجازات الحكومية ما بعد الاستقلال وصراع الأحزاب، والهيمنة الإمبريالية، والتبعية الأجنبية وزاد من مرارتها الانتكاسات العسكرية في حروب التي خاضتها ضدّ العدو الصهيوني.

أجتثت التجربة الايديولوجية الديمقراطية الليبرالية التي لم تكن قد تجذرت بعد، وقامت الانتلجنسيا المدينة والأحزاب الديمقراطية الجديدة بالترويج لتصوّراتها السلطوية – الشمولية في صفوف ضباط الجيوش العربية الحديثة.

وبعد مضي بعض السنوات كان هؤلاء الضباط قد وصلوا إلى مراتب وسطى في المؤسسة العسكرية وبدأت محاولات الانقلابات الاستيلاء على السلطة بمساعدة القوى والتنظيمات الحزبية المدنية.

ومن هنا، حدث تحوّل جذري عن التعدّدية الليبرالي إلى التنظيم السياسي الواحد قاده العسكريون بتحريض إيديولوجي من بعض قطاعات الإنتلجنسيا المدنية خاصة أن الإيديولوجيا المعتمدة في وصولهم إلى السلطة كانت شعبية تقدمية اعتمدت شعارات ذات فحوى اجتماعي ونفسي لفائدة الطبقة الوسطى وما دونها من طبقات آنذاك. ومن أهم هذه الشعارات :

- ✓ محاربة الفساد في الإدارة ونظام الحكم.
- ✓ الوحدة الوطنية
- ✓ العدالة الاجتماعية وإنصاف الكادحين
- ✓ المحافظة على الاستقلال الوطني وتكريسه
- ✓ التنمية الاقتصادية الجادة والسريعة[1]

---

[1] أنظر : د. سليم (محمد السيد): التحليل الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية ط 1- بيروت سبتمبر 1983 ص 194.

كما أضيفت إلى هذه المطالب في بلدان المشرق العربي مطلبان : الوحدة العربية وتحرير فلسطين.

وإضافة إلى الشعارات عمدت النخبة العسكرية- المدنيّة إلى تعبئة الطبقات الشعبية الكادحة من الصناع والفلاحين من خلال الانجازات وتطبيق الإصلاحات ومن أهمّها برنامج الإصلاح الزراعي، وتحديد ملكيّة كبار الملاك، وتأميم الشركات الأجنبية مثلما حدث في مصر.

ومجمل القول، فإنّ تحوّل "السياسة" في الأقطار العربيّة في ظلّ النخبة العسكرية- المدنية الى تعبئة الموارد البشرية لأهداف اجتماعية لكن دون السماح بتعدّدية سياسية أو وجود أي مركز قوّة مستقلة عن السلطة المركزية للدولة.

يمكن لمنظمات المجتمع المدني وبمختلف أحزابه ورابطاته والإتحادات المهنيّة والعمالية والنقابات، والتنظيمات النسائية، والشبابية أن تتكون وتكبر لكن دون أن تكون خارج إطار السلطة المركزية وإنما تحت هيمنة الدولة ولم تكن هناك مقاومة تذكر لهذه الهيمنة وقد يعود ذلك إلى الانبهار بالانجازات التي حققتها النخبة العسكرية- المدنية وكذلك التوسع الهائل لمؤسسات الجهاز الحكومي والقطاع العام ممّا وفر عديد الفرص لتوظيف أبناء الطبقة الوسطى والدنيا.

وفي غضون فترة زمنية حدثت تطورات لنظام النخبة العسكرية- المدنية الحاكمة الجديدة. حيث تركزت السلط تدريجيا في شخص حاكم واحد أوحد "الزعيم" "الرئيس" الذي يكون ذو شخصية كارزمتية فاعلة ومؤثرة ذات حنكة سياسيّة، وإقناع خطابي مثلما سنرى لاحقا مع شخصيتي كل من الزعيم الحبيب بورقيبة والرئيس جمال عبد الناصر.

وبالتالي تكون الدولة القطريّة قد بدأت بلحظة ليبرالية ثم تحوّلت إنقلابيا إلى التنظيم السياسي الواحد، ثم تدريجيا إلى الحاكم الفرد الواحد حتى مع بقاء الأطر الشكلية للتنظيم الواحد.

تحوّل الإنتلجنسيا المدنيّة في النخبة الحاكمة الجديدة من نخبة مسيّسة إلى بيروقراطية تكنوقراطية لا تشارك في إتخاذ القرارات بقدر ما تساعد على تنفيذها.

- كما تقوّى الجهاز الأمني الداخلي للدّولة وتعدّدت وظائفه "بحيث تجاوز حفظ الأمن والنظام إلى وظائف القمع والإرهاب"[1]

---

[1] د. سليم (محمد السيد): **التحليل السياسي الناصري**... ص 196.

- تحوّل الدّور الفاعل للجهاز الإعلامي من التلقين الإيديولوجي إلى الدعاية للحزب الواحد ثم تأليه شخص الحاكم.

وفي ظلّ استمرار إنجازات الدّولة القطريّة التنمويّة والوطنيّة ظلت الأغلبية العظمى في إذعان تام أو شبه معارضة صامتة من الأقلية المسيسة التي لم تجد حظها في المشاركة السياسية الفعلية في الحكم، ولكن مع تعطل الإنجازات والتّعثر والانتكاسات العسكرية والإقليمية تحول الإذعان إلى معارضة صامتة كما تحولت المعارضة الصامتة للنخبة المسيّسة إلى معارضة علنية عنيفة أحيانا ...

إلا أنّ الدولة القطرية كانت قد تمرّست بأساليب المناورات السياسية وقوي لديها جهاز الإعلام والقمع بحيث سحقت المعارضة أو أسكتت أو أجبروا على الفرار إلى خارج حدود الدولة القطرية وفي بعض الأحيان كانت تفتعل الأزمات الخارجية لصرف النظر عن المشكلات والمآزق الداخلية أو العكس. ولا يعني ذلك أن وجود الدولة القطرية قد تركز دون حدوث أزمات، والأكيد تاريخيا أن الدولة القطرية تعيش أزمة شرعية منذ 1967[(1)] ولعل أبرز وجوه أزمة الدولة القطرية وجود طوائف وأقليات.

فبقدر ما ازدادت القطريّة تجذرا بشكل ملحوظ إهتزت رؤوس الطائفية في أجل مظاهرها كما كان الشأن بلبنان.

المبحث الثالث: الأقليات والطوائف: [(2)]

إنّ الفرد في أي مجتمع هو عضو في العديد من الجماعات والتكوينات والتنظيمات وبعضها قد تكون إرثية، أي دائرة إنتماء يتواجد فيها الفرد دون إختياره فلا يختار عائلته ولا دينه أو مهنته، أو طبقته، أو جماعته الإثنية إنّه يولد فيها ويحمل ميراثها بالقدر الذي يحمل فيه ميراث المجتمع الكبير أو أمّته.

---

[1] د. سليم(محمد السيد) ، نفس المرجع، ص 196.

[2] أنظر : غليون(برهان) : **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1979.

وكذلك : عبد الإله بلقزيز : **القومية والعلمانية، الايدولوجيا والتاريخ، فصل في المجتمع العصبوي**، ص 115-131.

أنظر : دروزة (محمد عزة): **الوحدة العربية، مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته**، منشورات المكتب التجاري، بيروت ط 1، 1957 ص 349 -358 ،

والإنسان العربي منذ ظهور الدولة القطرية وهو يتعرض لعملية تدجين اجتماعي تختلط فيها توجّهات مع أخرى متناقضة ومتصارعة. فمؤسسة الدولة بوسائل التعليم والإعلام تريد أن تجذر في الفرد الولاء للدولة القطرية من خلال تقديم بعض البدائل أحيانا خارج دائرة السلطة المباشرة للدولة. وفي ظلّ تعطّل تنظيمات المجتمع المدني التطوعي كالأحزاب، والنقابات والجمعيات والرابطات غير الحكومية فإن دائرة الانتماء الأضيّق تكون التكوينات الإرثية ومنها يكون خطّ دفاعه (الأسرة، العشيرة، القبيلة، الطائفة).

وعندما يقف الفرد وراء خطّ دفاعه الأخير هذا فإنّ ولائه للدولة القطرية يتلاشى وتكون الدولة القطرية قد ضمت إليها بذرة فناءها ويمكن أن ينطوي على تفتيت الدولة ونمو الثقافات والحركات الانفصالية، وإذا كان ولاء الفرد للدولة القطرية يهتز ويتلاشى فإن ولاءه لأي دائرة إنتماء أكبر وأشمل كالأمة والقومية سيتآكل ويضمحل.

وبالتالي فإنّ التكوينات الإثنية في الوطن العربي وفي الدولة القطريّة واقع ملموس فرغم أن الأغلبية الساحقة لسكان الوطن العربي هم من العرب لغة وثقافة قرابة 88 % إلاّ أنّه توجد فيه تكوينات أقلوية من العرب غير المسلمين مثل المسيحيين وأبناء الديانات الأخرى مثل "وجود طائفة نصرانية مارونية كبيرة في لبنان لها تقاليد تاريخية ودينية ترجع إلى آمد طويل، ثم وجود طائفة كاثوليكية غير مارونية كبيرة العدد متسقة معها في عقيدة الكثكلة"[1]. أو من المسلمين غير العرب كالبربر في شمال إفريقيا، والأكراد الذين "يعرفون أنفسهم كهويّة قوميّة عابرة للدول وللتاريخ وهنالك نقاش حول ذلك بين الأكراد والعرب، وبين العرب أنفسهم، والأكراد أنفسهم ولكن التسليم بذلك يعني .. للعرب أيضا هويّة قومية. هي هويّة الأكثرية القومية في البلدان العربية.. تتضمّن عدة طوائف تغنيها وتغني حياتها الثقافية..."[2].

أو وجود مسلمين عرب غير السنّة، مثل الشيعة أو مواطنين غير العرب وغير المسلمين مثل قبائل جنوب السودان والأرمن.

ويفسّر الوجود المستمر لهذه الجماعات على اختلاف عوامل تباينها عن الأغلبية العربية المسلمة السنية إلى أسباب عدة أهمها المستوى الكبير من تسامح العرب المسلمين،

---

[1] دوزة (محمد عزة): **الوحدة العربية مباحث في معالم الوطن العربي الكبير...**، ص 348.

[2] د. بشارة (عزمي): **في المسألة القومية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، م. د. و. ع بيروت أوت 2007، ط 1، ص 192.

حيث فتحوا "عربوا" و "أسلموا" المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج بامتداد الرقعة الجغرافية للوطن العربي. ومنها أنّ عددا من هذه الجماعات من سكان المنطقة الأصليين يعود تواجدهم إلى ما قبل الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع الميلادي. عاشت في مناطق نائية أو جبلية قللت من فرصة التفاعل وحدته بينهم وبين العرب والمسلمين. مثل البربر وقبائل الأمازيغ. كما أنّ هذا الوطن العربي قد احتضن على مدى القرون الأربعة عشر الماضية هجرات وافدة من خارجه قدم أغلبها واستقر بطرق سليمة مثل الأرمن والشركس، كما أتى بعضها في حمى قوى أجنبية وفرض وجوده بقوة السلاح مثل اليهود الغربيين الذين أسسوا الكيان الصهيوني إسرائيل على أرض فلسطين بمعاضدة كل من بريطانيا العظمى والولايات المتحدة.

وللنظر في الجذور التاريخية لهذه الجماعات الإثنية لابدّ من تحديد مفهوم "الجماعة الإثنية" Ethinc Group. وبالعودة إلى أدبيات العلوم الاجتماعية فإن "الجماعة الإثنية" هي تلك التي تختلف عن جماعة أو جماعات أخرى تعيش معها في المجتمع نفسه. في واحد أو أكثر من المتغيرات: كاللغة، الدّين، المذهب في داخل الدين الواحد، أو السلالة العرقية(1).

تعود جذور هذه الجماعات الإثنية إلى الحقبة العثمانية حيث كان المشرق إقليما من أقاليم الإمبراطورية العثمانية، ولكنه لم يعد قلب دار السلام والعروبة، وعندما وفد عليه الأتراك العثمانيون وجدوا فيه خليطا من الحكام والزعماء من أصول مملوكية أو من أصول محلية، واعتمد العثمانيون سياسة سحق المعارضين منهم والاستعانة بمن يقيل بسلطتهم ويتولى جمع الضرائب والجزية، ليسلم الجزء الأكبر للوالي العثماني (الباشا) في الأقاليم وإعطاء الزعماء المحليين جزءا من سلطة تسيير الأمور في مناطقهم، وتطور هذا المبدأ ليشمل الزعماء الروحيين للطوائف غير الإسلامية من مسيحيين ويهود، ثم لبعض الطوائف الإسلامية غير العربية (مثل الأكراد) ثم للجاليات الأجنبية المقيمة بالمشرق كالجاليات الفرنسية والإيطالية والإنجليزية، وعرفت هذه الممارسة المقننة بنظام "الملل" أو "الملّة"(2).

---

1 أنظر : إبراهيم (سعد الدين): **الأقليات والطوائف في الوطن العربي**، دراسة في توجهاتها العربية، م. د. و. ع بيروت 1984.

2 أنظر : جورج قرم : **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة بيروت** : دار النهار للنشر 1979.

وعلى أساس نظام "الملل" جُعل من الطوائف الدينية وحدة التنظيم الاجتماعي الرئيسة في المشرق، في حين كانت القبيلة في المغرب الكبير والجزيرة العربية هي وحدة التنظيم الاجتماعي.

كما أصبح زعيم الطائفة هو المرجع السياسي والقضائي والمدني لأفراد طائفته. لنجد كذلك موازي اقتصادي لنظام الملل تنضوي تحته كلّ طائفة وهو "نظام الحرف" حيث تنوّعت الحرف والمهن في المشرق كالنجارين والنحاتين والصاغة والتجار والعطارين ...

ولكلّ حرفة رئيسها أو شيخها أو معلمها، وقد تداخل نظام "الملل" مع نظام "الحرف". ويتميز أبناء كل طائفة دينية بتمركزهم في حرفة اقتصادية مميّزة وشيخ كلّ حرفة هو المسؤول عن الضبط الاجتماعي والمنهج الاقتصادي للمشتغلين في الحرفة في دائرة سلطته.

إلا أنّ شيخ الحرفة يبقى في المنزلة الثانية وهو المرجع الثاني بعد زعيم الطائفة الدينية. وشيء ثالث يميز الوجود الطائفي هو محلّ الإقامة بعادة ما يجتمع أبناء كل طائفة في نفس الحي أو الشارع وعادة ما يكون مقر السكن والعمل نفس المكان.

فمعظم المدن المشرقية كانت مقسّمة إلى أحياء وفق النشاط الاقتصادي أو للهويّة الطائفية والإثنية وهو ممّا كرّس التضامن الطائفي بناءا على المراجع الثلاثة لوجود الطائفي (ديانته، مهنته، سكنه) وهو ما يذكرنا بالضّرورة بالنظام القبلي، أو بالنظام الطبقي "الطبقة" في سياق المجتمع الصناعي الحديث.

كما أنّ "الوعي" و الولاء" الحاكمين للسلوك هما "الوعي الطائفي" و "الولاء الطائفي" في سياق المشرقي- العثماني.

وإنّ ما يعنينا في هذا التمشي التاريخي لجذور الطائفية هو أنّه خلال القرن التاسع عشر وباستغلال لنظام الملل العثماني، وضعف الإمبراطورية تحاول القوى الأروبية إذكاء النزعات والنزعات الطائفية لفائدتها الخاصة. وبالعودة إلى تفاعل هذه الطوائف مع القوى والتيارات المتضاربة فيما بينها في منطقة المشرق العربي خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

كما تبيّنا سلفا بأنّ المنطقة تميّزت بتعدّدية طائفية دينية واثنية أكثر من أي إقليم عربي آخر، فبلاد الشام مثلا تواجد فيها أقليات وطوائف دينية عديدة إلى جانب الأغلبية- الإسلامية- السنية. كما وجدت جماعات وفرق إسلامية شيعة ودرزية وعلوية، كما وجدت طوائف

مسيحية مختلفة أهمها الأرثوذكس والموارنة والكاثوليك. بالإضافة إلى وجود جيوب إثنية-لغوية وعرقيّة مثل الأكراد (مسلمون سنة وشيعة) والشركس والتركمان والألبان ومعظمهم مسلمون، وكذلك جيوب إثنية من الوافدين غير المسلمين من أقاليم الإمبراطورية الأخرى مثل الأرمن واليونانيين. ناهيك عن جاليات أوروبية أخرى من خارج الإمبراطورية وفدت لأغراض اقتصادية (التجارة) وفدت منذ منتصف القرن السادس عشر مثل الفرنسيين والإنجليز والإيطاليين، واستفاد هؤلاء جميعا من نظام الملل الأصلية في الإمبراطورية، وفي فترات ضعف الإمبراطورية العثمانية حصلوا على مزيد من "الامتيازات الأجنبية" التي لم تكن من حقّ أهل البلاد من مسلمين وغير مسلمين.

وفي الأثناء استعملت القوى الأوروبية، في عملية إختراقها وتغلغلها في بلاد الشام آلية الجماعات الدينيّة، فأذكت نزعاتها الطائفية ضدّ طوائف أخرى أو ضدّ الأغلبية وتقربت كلّ دولة أوروبية من طائفة لتضمها في حماها، والساهرة على مصالحها في مواجهة الآخرين، فنجد فرنسا تحتضن الموارنة و**الكاثوليك**، وأنقلترا تحتضن الدروز، وروسيا تحتضن الأرتودكس، كما سعت الإرساليات الأمريكية لإحتضان أقليات البروتستانت وبخاصة في المعاهد العلمية- الجامعة الأمريكية في بيروت التي أنشئت في ستينات القرن التاسع عشر.

وبالتّالي،ساعدت هذه العلاقات المتميزة بين القوى الأوروبية والطوائف المحليّة وخاصة المسيحية على تطوير مستواها الاقتصادي والثقافي، وتشكلت تكوينات اجتماعية حديثة قفزت بمستواها التعليمي والمهني والمالي فوق مستوى الأغلبية المسلمة.

وتبلوّر الوعي الطائفي الانفصالي ذو النزعة الاستقلالية في جبل لبنان في أواخر القرن الثامن عشر وعلى امتداد القرن التاسع عشر، وبنشوب الصراع بين الموارنة والدروز (حكام الجبل آنذاك) ساندت فرنسا الموارنة، وعلى إمتداد الفترة الممتدة من 1840 إلى 1860 وقعت مذابح وحروب بين الطائفتين انتهت بتقسيم الجبل إلى قسمين : واحدة مارونية في الشمال والثانية درزية في الجنوب. ثم إلى سنجق واحد تتوزع فيه السلطة بنسب معينة بين مختلف الطوائف تتمتّع بإستقلال ذاتي ضمن الإمبراطورية العثمانية بضمان وبحماية من الدول الأوروبية الكبرى آنذاك : فرنسا، بريطانيا، روسيا، النمسا، بروسيا[1].

---

[1] إبراهيم (سعد الدين) : **الأقليات والطوائف في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، الفصل 6).

وكذلك الشأن في العراق حيث تبرز الفسيفساء الطائفيّة والإثنية بشكل بارز، حيث التنوّع والتعدد دينيا وإثنيا وطائفيا. إذ كان يقطن في جنوب العراق أغلبية عربية- مسلمة ولكنها شيعية المذهب، أمّا وفي الوسط كانت الأغلبية عربية- مسلمة ولكنها سنّية المذهب، أمّا في الشمال فكانت الأغلبية كرديّة مسلمة- سنية ولكنها غير عربية لغة وثقافة.

هذا بالإضافة إلى أقليات دينية مسيحية ويهودية عدة وجيوب من الإيرانيين والآشوريين والتركمان والأرمن. ثم كانت هناك إنقسامية أخرى تتمثل في القبائل والعشائر البدويّة المتجوّلة الرحّل في صحراء العراق وحول نهر الفرات الجنوبي، وبين أهل العراق المستقرين في القرى والمدن وبذلك أرسيت الأسس الأولى لنوع من الدّول التي ستظهر في المنطقة فيما بعد تقوم على أساس طائفي مقنّن. وتتجلى لغة الخطاب الطائفي أو الإثني في الفكر والممارسة، كأحد التصوّرات السياسية والإيديولوجية الفاعلة لتنظيم المجتمع والمنطقة العربية إجمالا[1] .

ومجمل القول، فإنّ التكوينات الاجتماعية- الاقتصادية الحديثة- لم تتبلور بخطى ثابتة في المشرق العربي حتى قبل الاستعمار الغربي المباشر للمنطقة، وذلك نتيجة الإحتكاك بالقوى الأوروبية حتى وإن كانت هناك محاولات إصلاحية إلا أنها لم ترقى إلى مستوى إرهاصات دولة مركزية حديثة لا في الشام- باستثناء الفترة القصيرة لحكومة إبراهيم باشا- ولا في العراق، وبعبارة أخرى لم تظهر إرهاصات إنشاء دولة رغم توافر العديد من مكوناتها في البنائية- السوسيولوجية وقد يعود ذلك إلى سببين هما :

- كون التعدّدية الإثنية والدّينية التي كانت نتاج نظام الملل العثماني قد جعلت من "الوعي الطائفي" و "الولاء الطائفي" و "الإنتماء الطائفي" دائرة هويّة وإنتماء يطغى على ضيقه الوعي الوطني والقومي والطبقي عند العديد من الجماعات.
- أما السبب الثاني فهو التدخل الأوروبي المستمر لإجهاض المحاولات الإصلاحية والقوميّة التي كان يمكن أن تقدم وعيا وتصوّرا وممارسة بديلة لتلك التي قدمتها القوة الطائفية والإثنية.

هكذا كان الفكر القومي العربي يشقّ طريقه وسط خضم من الصراع ضمن دوائر متعددة منها ما هو أوسع مدى وشمولية يهدده بالاحتواء والاستيعاب أو التميّع كالأممية

---

[1] نفس المصدر : الفصل 3.

الإسلامية والأممية الشيوعية ومنها ما هو أضيق مدى ينذره بالتجزّء والتشرذم والتشظي كدوائر الانتماء الإقليمي- القطري أو حتى الطائفي.

وما إن خفت صوت الفكر القومي إثر النكسة حتى ارتفعت الأصوات المعادية والمناهضة وازدادت القطريّة تجذرا وارتفعت رؤوس الطائفية في أجلى مظاهرها كما هو الشأن في لبنان.

والسؤال هنا ما هي طبيعة العلائق بين القوميّة والتيارات المناهضة لها ومدى حدود العلاقات بين القومية والأممية الإسلامية أو الشيوعية وعلاقة القومية العربية بالتيار الإقليمي القطري بحث في نقاط الإختلاف والإلتقاء والصراع والإتفاق. هذا ما سنحاول استجلاءه في الباب الثاني من بحثنا في حدود الحيّز الزمني إلى موفي الستينات.

الباب الثاني

في حدود العلائق
والجدل الفكري
بين القومية و التيارات
المناهضة لها
إلى موفى الستينات

تمهيد:

إنّ بحثنا في حدود العلائق بين الحركة القوميّة، و التيارات المناهضة لها من أمميّة إسلامية أو شيوعية ،و حتى التيار القطري،و الاتجاهات الإقليمية،تجدها تدور في البحث عن دوائر الانتماء و الدفاع عن كينونة وجود و هوية أوّلا، و الدفاع عن مصالح سياسية، وإقتصادية ثانيا.حيث أنّ العرب كانوا يقبعون في دائرة الانتماء الدّيني لقرون عدّة، لينتقلوا بعد الحرب العالمية الأولى إلى دائرة الانتماء القومي ليبدأ الصراع بين دائرتي الانتماءين الإسلامي والقومي لتبرز دائرة إنتماء ثالثة من ذات القوميّة وهي الإقليميّة بكلّ أوجهها من دولة قطرية إلى الطائفية أو حتى الإثني عشرية.و كثيرا هم الذين قالوا بأنّ لا تناقض بين القومية العربية و الإسلام[1] و أن لا تناقض بين القوميّة العربيّة و الإنسانية ،في حين أنّ هناك تناقضا بين القومية و العالمية (الأممية) و القطريّة، و الطائفية، أو من يدمج – من منطلق نظرة مثالية – القوميّة ضمن دائرة الحضارة الإسلامية فينفي عن القوميّة سمّة الإيديولوجيا في تعاملها مع الإسلام الحضاري "فالقوميّة في الإطار الحضاري الإسلامي، ليست مذهبا سياسيّا، و لا هي إيديولوجيا مذهبية حتى نتصور قيام التناقض بينها و بين الإسلام الذي هو فكرية الأمة و إيديولوجيتها...و إنّما القوميّة دائرة من دوائر الإنتماء يثمرها و يحددها الواقع، الذي لا يلغيه الإسلام و لا يقفز عليه،و إذا كان الإسلام هو دين الفطرة،و إذا إستفتى المسلم فطرته السليمة..واجد نفسه منتميا إلى الإقليم، و الوطن الذي تربطه به أخص الروابط و الذكريات..ثم إلى الوطن القومي الذي تتحقق له وحدة اللّغة قدرا اكبر من التفاعل بين الذين يتكلمون اللّغة الواحدة..ثم إلى الوطن الإسلامي العام الذي يجمع عبر المحيط الإسلامي الأشمل كل الجزر

---

[1] انظر: د.حمادي(سعدون):اللغة و الوعي القومي/بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع مجمع العلمي العراقي،و معهد البحوث و الدراسات العربية.م.د.و.ع،بيروت،سبتمبر 1983.

القوميّة التي يحتضنها هذا المحيط...فهي دوائر انتماء تلي كل منها الأخرى...بل و تمتد بها العلائق و الخيوط إلى المحيط الإنساني الأعم الذي يربط الإنسان عبر "الوطن الإقليمي"، فالوطن القومي،فالوطن الإسلامي..دون أن يكون هناك تناقض أو تضاد بين هذه الدوائر والحلقات."[1]

فهو ينفي عن القوميّة طابعها الإيديولوجي ليسقطه على الإسلام "فكرية الأمّة وإيديولوجيتها"،و بالتّالي،لا ينفي ضمنيا وجود الإسلام السياسي، ثم إنّ الإقرار المطلق بأن لا تناقض بين القوميّة العربيّة و الفكر الإسلامي إلى حدّ التماهي إنّما هو قول مفارق للواقع كما أنّ من نتائجه إنحسار الفكر القومي.

و الحال أنّ الحقائق التاريخية تفنّد القول بأنّ لا تعارض بين القومية و الإسلام، صحيح أنّ العرب مادة الإسلام،وحملة رسالته،إلاّ أنّ التاريخ العربي السابق و الحديث و المعاصر يؤكد أنّ " الشعوبية و الحركات المناوئة للدولة القوميّة يكونون دائما من حملة الفكر الإسلامي"[2] ولا أدل على ذلك أنّ سقوط الدولة العباسية كان على يدّ من إستندوا على الإسلام، و على الفكر الدّيني،أمّا في العصر الحديث و في بداية نشأة الفكر القومي العربي،الدعوة إلى التخلص من الدولة العثمانية و المناداة بوحدة الأمّة العربية و تحررها من ربقة الشوفنية الطورانية، فإنّ أصحاب الفكر الديني هم من وقفوا ضدّ هذا الإتجاه بدعوتهم إلى الخلافة العثمانية، و إحياء الخلافة الإسلامية، أو المناداة بالجامعة الإسلامية، وفي خمسينات القرن العشرين نجد حركتان تمثلان الفكر القومي العربي و هما حركة البعث العربي الاشتراكي، و الحركة الناصرية ليقف ضدّ هاتين الحركتين إتجاهان من الطرافة بحال أنهما متناقضان تماما:الإتجاه الدّيني

---

[1] د.عمارة(محمد):**القومية:مذهب؟ ام دائرة انتماء**.مجلة الوحدة،السنة الخامسة،عدد 52 ،جانفي 1989.تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية.

[2] انظر ورقة تقدم بها:دياب(يوسف نمر) تعقيبا على مداخلة د.سعدون حمادي ضمن أعمال الندوة الفكرية:اللغة العربية و الوعي القومي..مرجع سابق، ص111.

الأصولي،و الاتجاه الماركسي "لكن التسليم المطلق بإلغاء التناقض سيؤدي سواء درى أصحاب الفكر القومي أم لم يدروا إلى تراجعهم أمام الفكر الديني.الآن الدعوة الخمينية أو الدعوات الإسلامية هي التي تقف ضدّ الفكر القومي عموما..."(1)

و ذلك ما حدث فعلا على أرض الواقع بعد هزيمة 1967 و تراجع الفكر القومي أمام المدّ الإسلامي.

و الحال أنّنا نعيش فيه في عصر انفصلت فيه العلائق السياسية عن العلائق الدينية وإختلفت إختلافا كليّا منذ أمد طويل،و العصور الحديثة شاهدة على حروب نشبت في دول تنتسب إلى دين واحد، و العكس كذلك فإنّ إتفاقات عقدت بين دول تنتسب إلى ديانات مختلفة.

و ذلك ما يدفعنا إلى استنتاج كون المصالح السياسية هي المحركة بالأساس لكلّ توجه و لكلّ تيار من التيارات المتناقضة،و لو نسلط الضوء على الأحزاب السياسيّة التي نشأت في بلاد الشام (سورية)، فإنّك تجد التيار و نقيضه على نفس الرقعة الجغرافية،و في نفس الملابسات التاريخية،حيث تنقسم هذه الأحزاب التي تأسست أو كانت قيد التأسيس في فترة الانتداب الفرنسي إلى ثلاث أقسام:

الأولى:الأحزاب الوطنية مثل حزب الشعب و الحزب الوطني و قد تكوّنا في قلب الكتلة الوطنية التي أنشاها مجموعة من الملاك الكبار، و وجهاء الأحياء، و رجال الصناعة ورؤساء العشائر،و بعض رجال الدين،و قد كان لهذين الحزبين دور كبير في استقلال سوريا وإضفاء الطابع السياسي البرلماني عليها حتى تاريخ قيام الوحدة العربية(1958-1961).

أما القسم الثاني، و تمثل في عدة أحزاب قوميّة ذات توجهين: إقليمي ممثلا في الحزب القومي السوري الذي دعا إلى وحدة **الهلال الخصيب** من منطلق إعتبار سورية الطبيعية

---

[1] دياب (يوسف نمر):المرجع السابق، نفس الصفحة.

(جغرافيا) تكون أمّة تامة،و أن سكانها من الفنيقين الذين لا يمتّون للعرب بصلة كما رفع هذا الحزب الذي أسسه **أنطون سعادة** شعار العلمانية و العدالة الاجتماعية رافضا مقولة أن اللغة تشكل عامل ربط قومي،كما كان لهذا الحزب صبغة عسكرية فيها تدرج في المراتب و التدريب و تنفيذ الأوامر،و مثل مؤسس الحزب سعادة شخصية كاريزماتية في حياته و بعد إعدامه رميا بالرصاص.

و الحركة القوميّة العربيّة التي تشكلت من عدة أحزاب منها عصبة العمل القومي التي لم تستمر طويلا، ضمت في بنائها التنظيمي مجموعة من الشبان العرب. نادت الحركة بالوحدة العربية على غرار حزب الشباب بزعامة أكرم حوراني و إنتمى إلى صفوفه بعض الشباب العرب و خاصة من العراق و لبنان و الأردن، و كذلك حزب البعث العربي الاشتراكي. حيث كانت بدايته فكرية بحتة منذ الثلاثينات نشر أفكاره على شكل مقالات كتبها الأستاذ **ميشيل عفلق** مؤسس البعث في نهاية الأربعينات في القرن العشرين.[1]

أمّا القسم الثالث من هذه الأحزاب فذو توجه أممي يتمثل في الحركة الإسلامية والأمميّة الشيوعية. و قد مثل التيار الأوّل الإسلامي: الإخوان المسلمين و الداعي إلى الوحدة الإسلامية و الاحتكام إلى القرآن الكريم باعتباره دستور المسلمين و التأكيد على تطبيق الشريعة الإسلامية و القول "بالحاكمية" الالاهية و ضرورة تمثلها في الواقع السياسي المعيش.

أمّا التيار الثاني، فماركسي لينيني مثله الحزب الشيوعي السوري الذي تأسس سنة 1924 على أيدي مجموعة من اليهود و الأقليات غير العربية و نادى الحزب في بداياته إلى القومية العربية و الوحدة.

---

[1] انظر:دياب (عز الدين):التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي في الوطن العربي "**حزب البعث العربي الاشتراكي –نموذجا**"، مكتبة مدبولي ط1، ص ص116-117.

و ممّا تقدم ، نستجلي بوضوح الخارطة الجغراسياسية لبلد مثل الشام و في حقبة تاريخية محدّدة من عشرينات القرن العشرين إلى الستينات. فالبلد نفسه، و الظروف التاريخية واحدة- الانتداب الفرنسي- و سكان البلاد هم نفسهم، إلا أننا نستكشف فسيفساء سياسية لأحزاب متنوعة فيما بينها مثل الأمميّة الإسلاميّة و الشيوعيّة أو كليهما ضدّ الحركة القومية العربية.

فلا يخلو الأمر من الإختلاف و الإتفاق حينا، و الصراع و التصادم حينا آخر مثلما سنرى في هذا الباب من الأطروحة، حيث سنتناول بالبحث طبيعة العلائق و حدودها بين القوميّة و التيارات المناهضة لها، القوميّة في علاقتها بالأمميّة الإسلاميّة، من خلال البحث في علاقة الحركة الناصريّة كحركة قومية فاعلة في الواقع السياسي العربي منذ ثورة 1952 ،بالحركة الإسلامية الأصولية ممثلة في الإخوان المسلمين، لنستجلي الوفاق و الصراع على السلطة، و كذلك محنة الإخوان. كما نحاول أن نضبط حدود الصدام بين الطرح القومي والطرح الشيوعي، من خلال حزب البعث العربي الاشتراكي في علاقته بالأحزاب الشيوعية في البلاد العربية و حدود العداء و الصدام القائم بين الأحزاب السياسية و صراع السلطة والمصالح، و لنتبيّن مواقف الأحزاب الشيوعية من قضايا الأمة العربية و من العدوّ الصهيوني المشترك.

و سنعمل على أن نستجلي حدود العلائق بين القومية و التيار القطري الإقليمي، من خلال النزعات الطائفية و التوجهات الإقليمية على أسس الانتماءات ما قبل العربية من فينيقية و فرعونية و متوسطية لنسلط الضوء على الحزب السوري الإجتماعي كنموذج لهذه الاتجاهات.

كما لا يمكن أن نمرّ على هذا الطرح الإقليمي-القطري دون أن نتبيّن واقع الدولة القطريّة في مواجهة طموح الدولة القومية، و لنتبيّن حدود التكتلات الوحدوية الشكلية،و ما

اعتراها من فشل.هذا و لا يخفى علينا عملية التأثير و التأثر حيث لا يمكن أن ننكر كون هذه التيارات المتناهضة فيما بينها و المناهضة للقوميّة العربيّة قد دخلت في دائرة التأثير و التأثر فيما بينها و لأدلّ على ذلك مسألة الاشتراكية و صيغها المختلفة من تيار إلى آخر وفق ما يمليه منطلقهم الفكري و السياسي.

فما هي حدود العلائق بين القوميّة العربيّة و التيار السلفي-الإسلامي، و ما هي مواقف الأممية الشيوعية من قضايا القوميّة العربيّة؟

و إلى أي مدى نجحت التكتلات الوحدوية الإقليمية في خلق كيان فاعل لها، و إلى أي مدى شكلت الدولة القطرية عائقا أمام طموح القومية العربية في الوحدة؟

ولنبحث في حدود الجدل الفكري بين الفكر القومي والتيارات المناهضة له من خلال تقاطع الخطاب القومي مع مختلف المقولات المناهضة سواء للسلفيين من خلال بحثنا في حدود الفكر القومي في طرح السيد قطب وقوله بالحاكمية في زمن الجاهلية، أو من خلال بحثنا في تقاطع الفكر القومي و طروحات الماركسيين العرب.لنبحث في حدود النقد في فكر إلياس مرقص للفكر القومي بإعتماده طروحات المنظّر القومي ساطع الحصري.

ولنختم الفصل الرابع من هذا الباب بتقصي تقاطع الخطاب القومي والطرح الإقليمي – القطري بإعتماد على "النموذج" الزعيم أنطون سعادة لنتبين حدود الفكر القومي من منطلق تصوّره للدولة الإقليم أو "الهلال الخصيب".

الفصل الأول

القومية العربية و التيار السلفي - الإسلامي

المبحث الأول:الناصرية الحركة العربية الوحدوية و الخيارات العلمية

المبحث الثاني:الناصرية و الإخوان المسلمون حدود العلاقــة

في خمسينات وستينات القرن العشــريــن

1- الرؤية الدّينية و مقوّماتها في الطرح الناصري

2- ملامح الصدام بين الناصرية و الإخوان و حقيقة الخلاف

نستهل هذا الفصل بردّ للأستاذ ساطع الحصري في كتابه "العروبة أوّلا" على الأستاذ شفيق غربال لما جاء في إحدى مقالاته و نعته للقوميّة باللادينية. و نعت القوميّين بلادينيـــن، "لأن الفكرة القومية لا تتضمن إنكار الدّين بوجه من الوجوه فربّطها باللادينية يشوه معانيها تشويها كبيرا، فيحول دون فهمها على وجهها الصحيح..."[1] كما يشير الحصري بمزيد من الإسهاب " إنّنا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن الأطباء و عن علماء التاريخ والإجتماع،وعن قواد الجيش،و عن رجال السياسة...أيضا فانّ كلّ واحد من هؤلاء يفكر و يبحث - في ميادين اختصاصية- مستقلا عن الدّين،و سلوكه هذا لا يجعله خارجا عن الدّين،فلا يسوّغ إعتباره من اللادينين..و خلاصة القول،إن التفكير في بعض الأمور مستقلا عن الدّين،لا يعني إنكار الدّين،و إنما يعني اعتبار تلك الأمور مما لا يدخل في نطاق الأمور الدّينية، و دون الإهتمام بالدّين اهتماما خاصا في بعض الميادين و لذلك كله أُنّ نعت القومية باللادينية و القوميين باللادينيين،لا يتفق مع حقائق الأمور بوجه من الوجوه..."[2]

و قد يتبادر إلى الذّهن أنّنا سندخل في الجدل بين الإسلام و القوميّة الملحّدة كما يحلو للبعض التسمية أو القومية العلمانية.فإنّ جدلية القومي و الإسلامي لم تجف منها الأقلام بعد،ونقد الرؤية السلفية التقليدية و الجديدة للقوميّة و الوحدة العربية في الوطن العربي تقريبا قد أثرى الفكر السياسي الإسلامي[3].لنترك العلمانية و الملاحدة كما يسميهم الإسلاميون لنعود إليهم من خلال الجدل الفكري.

و لكن من هذا المنطلق سنبحث في أوجه العلائق بين القومية العربية و التيار السلفي الإسلامي من منطلق سياسي بحت.لأن السياسة بالأساس بزغت بالتزامن مع لحظة انقطاع الوحي وبالتحديد سنتناول الإسلام السياسي،فلئن كانت القومية العربية اختيار إيديولوجي يقوم على الوحدة و الديمقراطية و العلمانية،فإنّ الإسلام ينقسم إلى إسلام ديني قوامه العقائد والعبادات،وإسلام ديني قائم على المعاملات و العلاقات المجتمعية،و السياسة الجارية باسم الإسلام،و إسلام ثقافي – حضاري. و بالتالي نحن إزاء إسلاميات لا إسلام واحد.

---

1 الحصري(ساطع):العروبة أوّلا،سلسلة التراث القومي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1،1985،ص177.

2 المصدر السابق،ص179.

3 انظر:ثابت(احمد)،نقد الرؤية السلفية القومية و الوحدة العربية ضمن القومية العربية و الاسلام السياسي،مجلة الوحدة،السنة الخامسة، العدد 52 كانون الثاني/يناير 1989،ص82 و ما بعدها.

تاريخيا،فان مقتل كل من عمر بن الخطاب و عثمان و علي و الحسين إنما كان نتيجة صراعات سياسية تمثلها قوى المجتمع حين تعارضت مصالحها و توجهاتها.

و لا يسعنا هنا إلاّ أن نورد قول إبن خلدون عندما تعرض للدّين و العصبية فأعرب عن كون الدّين لا يمكنه بحدّ ذاته أن ينشيء جماعة سياسية،بل بوسعه فقط أن يقوى الجماعة التي تكون قد نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية.[1]

و بالتالي،نحن إزاء بحث بشأن القوميّة العربيّة و الوحدة العربية ووقائع و أسباب الصدام السياسي بين الحركة السلفية الدينية ممثلة في الإخوان المسلمين و الحركة القوميّة العربية ممثلة في الناصرية فترة الخمسينات و الستينات من القرن العشرين،حيث مرت هذه العلاقة بمراحل التأييد المشروط أو ما يمكن أن نسميه بعلاقة براقماتية نفعية حركتها مصالح الحركتين حيث أيدت حركة الإخوان المسلمين الوحدة العربية كطريق إلى الوحدة الإسلامية،في حين ترفض القومية العربية لاعتقادها الراسخ بارتباطها بالدعوة "العلمانية" و لارتباطها بالتغريب في أواخر القرن التاسع عشر و مطالع القرن العشرين. و بسبب ما تدّعيه من صلات وثيقة بين الغرب العلماني و الدول الأوروبية التي احتلت المشرق العربي..و حتى الاتهام بتشجيع الغرب الشيوعي و الرأسمالي للحركة العربيّة الوحدوية التي قادتها الناصرية على ضرب الحركة الإسلامية و الإنسلاخ من الانتماء إلى "الأمّة الإسلاميّة" و إلغاء دور رابطة العقيدة كمحرك أساسي للانتماء و إستبداله برابطة العروبة و القوميّة.

كما أنّ الحركة القوميّة الناصرية تحالفت مع الحركة الإسلامية من منطلق برقماتي فكان الموقف الناصري من الإخوان ايجابيا في البداية، سواء لأسباب تتعلق بحاجة الثورة في بدايتها إلى قوة داعمة، و سند سياسي، أو تتعلق بإكتسابها لحليف مرحلي معادي لبقايا حزبي الوفد و مطالبه الديمقراطية بعد الثورة أو لغير ذلك من الأسباب[2] و لم تبدأ هذه العلاقة في الاهتزاز و التحوّل إلى عداء و صدام إلا بعد محاولة "الإخوان" اغتيال عبد الناصر في سنة 1954.

---

1 أورده:حوراني(البارت):**الفكر العربي في عصر النهضة(1798-1939)**،ترجمة كريم عزقول،دار النهار،بيروت ط3،1977،ص320.

2.لمزيد الاطلاع انظر:عيسى(صلاح):"**البرجوازية المصرية و لعبة الطرد خارج الحلبة**"،دار التنوير، ط1،1982،ص76 و ما تلاها.

فما هي حدود العلاقة بين الناصرية و حركة الإخوان؟ و ما موقف الناصرية من "الدّين"؟ وما هي مآخذ الحركة الإسلاميّة على الحركة العربيّة الوحدوية، و على القومية كايدولوجيا ودائرة إنتماء؟

المبحث الأوّل: الناصرية الحركة العربية الوحدوية والخيارات العلمية

إعتلت الناصريّة الحكم في فترة تعاظم فيها نفوذ الطبقة الوسطى و تطلعها إلى تبوأ المركز القيادي في المجتمع حيث "انحدر معظم الضباط الأحرار من الطبقة الوسطى بقطاعاتها المختلفة كان بعضهم من "أبناء الذوات" و لكن المجموعة الكبرى كان شأنها شأن عبد الناصر من أبناء صغار الموظفين و صغار الملاك و التجار"[1] و كان من بين الضباط القياديين الثلاثة و العشرين ثلاثة فقط تلقوا ثقافة أروبية وفقا لبيئتهم الاجتماعية و من خلال دراستهم الثانوية والعليا وهم علي صبري و حسين ذو الفقار صبري و ثروت عكاشة أمّا الباقون و بما فيهم جمال عبد الناصر فينتمون إلى بورجوازية المدن و الريف.

و كان بعض الضباط الأحرار اللذين قاموا بثورة 1952 ينتمون إلى الإخوان المسلمين. و قلة منهم إلى المجموعات الماركسية و كانت الأغلبية تحت قيادة عبد الناصر في البداية ميالة بشكل طبيعي إلى "الإصلاحية الإسلامية الراديكالية.[2]

و بينما كانت القاهرة تحترق عام 1952 و الضباط الأحرار "يستعدون للاستيلاء على الحكم.كان كبار مالكي الأراضي يسيطرون على المسرح السياسي و يقطعون على أي تغير في البنيان الاجتماعي[3].و في ذات الوقت تصاعدت النقمة الشعبية ضدّ كبار الملاك،يرمون إلى تحديد الملكية الزراعية و إلغاء الأوقاف،تصنيع سريع للبلاد ، إعطاء ضمانات اجتماعية للعمال اللامركزية الإدارية و تعميم التعليم المجاني.[4]

---

[1] العيسمي(شبلي):**حزب البعث العربي الاشتراكي،الجزء الثاني**، مرجع سابق ص182.

[2] انظر:عبد الملك(انور):**المجتمع المصري و الجيش**، ترجمة محمود حداد،و ميخائيل خوري، دار الطليعة و النشر ،بيروت،1974،ص25.

[3] المرجع السابق، ص53..

[4] انظر: المرجع السابق، ص60.

و بالتالي، فإنّ إنتماء الضباط الأحرار الطبقي و إتجاهاتهم السياسية،و ظروف البلاد قبل الثورة حيث تحالف الملك مع كبار الملاك و الرأسماليين و الإستعمار.فقد جاءت الثورة لتحقق مصلحة الطبقة الوسطى و لتلبي طموحها في قيادة المجتمع،هذه الطبقة ذات التركيبة الفسيفسائية تكونت من فئات متنوعة من مثقفين و موظفين و أصحاب المهن الحرة و حرفيين و صغار التجار، و من هذا المنطلق ضمن الطبقة اتجاهات متعددة هي نفسها الاتجاهات التي جسدها الضباط الأحرار. و بالتالي فان الناصرية لحظة تسلمها الحكم لم تكن تملك نظرية مسبقة في الحكم أو السلطة – و كأنّ عبد الناصر وجد ليكون زعيما سياسيا –و لقد اعتمدت على التجربة و الخطأ إلى أن تم الإقرار بميثاق العمل الوطني عام 1962،هذا الميثاق الذي جسد فكر الناصريّة بعد ممارستها للسياسة الحكم قرابة العشر سنوات و قد وصف عبد الناصر هذا الميثاق بقوله "الميثاق هنا فكر و عمل..."[1]

و الثابت أن الناصريّة حددت منذ قيام الثورة أهدافها السياسية الثابتة و التي تتخلص بالمبادئ الستة التالية:

1- القضاء على الاستعمار و أعوانه من الخونة من المصريين.
2- القضاء على الإقطاع.
3- القضاء على الاحتكار و سيطرة رأس المال على الحكم.
4- إقامة عدالة اجتماعية.
5- إقامة جيش وطني قوي.
6- إقامة حياة ديمقراطية سليمة.[2]

هذه المبادئ لا تحتاج إلى شرح لمعرفة أنّها تهدف إلى القضاء على نفوذ الطبقة الحاكمة حليفة الملكية قبل الثورة.و بالقضاء على نفوذ هذه الطبقة و تقديم العدالة الاجتماعية للطبقات الفقيرة لتتمكن الطبقة الوسطى من تبوأ مركز القيادة في المجتمع[3].و قد حاول الضباط الأحرار تسليم السلطة بعد الثورة إلى الأحزاب السياسية التي كانت قائمة قبلها، و لكن على أساس الإلتزام بتطبيق هذه المبادئ الستة. و لما لم يصلوا إلى النتيجة التي يرضونها في هذا

---

[1] زهور(عبد الكريم):محاضر محادثات الوحدة بين مصر و سورية و العراق،1963،الجزء الأول – دار المسيرة،بيروت،1979،ص426

[2] عبد الناصر (جمال):الميثاق، دار المسيرة – بيروت(ب.ت) ص12 و ما يليها.

[3] عبد الناصر: المرجع السابق، ص12.

الصدد إستمروا في ممارسة السلطة [1]. و من منطلق التجارب التي مرت بها الناصريّة و المعارضة التي واجهتها من بعض الفئات و التي برزت بصورة خاصة أثناء انفصال الوحدة المصرية السورية، طور عبد الناصر هذه المبادئ إلى برنامج تفصيلي تضمنه الميثاق الوطني للجمهورية العربية المتحدة و الذي قدمه إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في 21 أيار سنة 1962 والذي حدد فيه أهداف السلطة بتحقيق:الحرية و الاشتراكية و الوحدة العربية و قد نلمح تأثرا لدى الناصرية بالسلطة في الديمقراطيات الشعبية و خاصة اليوغسلافية،كما تتوصل الدكتورة فهيمة شرف الدّين إلى أنّ السلطة في نظر الناصريّة هي سلطة مركزية قويّة و هذا ما يتفق مع وضع مصر[2].

و بينما لعبت القضايا الروحية و المعنوية دورا كبيرا في فكر البعث نرى أن عبد الناصر رغم إحتفاظه بحيّز مهم للقضايا الروحية و المعنوية حيث يعتبر أن العمل الذي تمّ إنجازه في مصر إنّما تحقق بفضل ضمانات و من بينها "إيمان لا يتزعزع بالله و برسله ورسالاته القدسيّة التي بعثها بالحقّ و الهدى إلى الإنسانية في كلّ زمان و مكان.."[3]

كما أنّه في خطابه الذي قدم من خلاله مشروع دستور عام 1956 ركز عبد الناصر على المصلحة التي تتحقق بفضل التفاعل مع الكيان العربي الكبير لمصر و للعرب حيث يقول "إنّنا عضو في الكيان العربي الكبير و هذا الشعب يشعر بوجوده متفاعلا في الكيان العربي...فنحن اليوم حينما نعلن أنّنا نتفاعل مع الشعوب العربيّة،و نعلن أننا جزء من الكيان العربي،نعلن هذا من أجل مصلحتنا و من أجل مصلحة العالم العربي كله"[4] فأوّل مرّة في التاريخ أعلنت فيها مصر أنّها عربيّة و هذا ما صرح به دستورها لسنة 1956 "مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهي جمهورية ديمقراطية"[5]

و بالتالي، أكد عبد الناصر على أهمية الانتساب إلى الدائرة العربية في كتيب "فلسفة الثورة" بقوله "ما من شكّ في أن الدائرة العربيّة هي من أهم الدوائر...و أوثقها إرتباطا

---

[1] انظر د.شرف الدين (فهيمة):**بحوث في الفكر القومي العربي إشكاليات نظرية**،سلسلة دراسات أعدت بإشراف د.معن زيادة،معهد الإنماء،بيروت ط1،1985،المجلد الثاني، ص197.

[2] المرجع السابق ص 199.

[3] عبد الناصر:الميثاق،ص22.

[4] أورده الشقيري(أحمد):**مشروع الدولة العربية المتحدة**،مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت 1967،ص18.

[5] أورده:عبد الملك(انور):مرجع سابق، ص135.

بنا..فلقد إمتزجت معنا بالتاريخ و عانينا معها نفس المحن،و عشنا نفس الأزمات، و حين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك.."[1]

و لقد بذلت الناصرية جهودا لحشد المثقفين المصريين حول القوميّة العربيّة،حيث أصبحت قضية إقناع الرأي العام المصري بعروبة مصر،خاصة و أنّه نشطت في تلك الفترة اتجاهات إقليمية تدعو إلى انتماءات حضارية ما قبل العربيّة و خاصة الفرعونية،و كلنا نذكرقول طه حسين:"**إنّ الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين. و مصر اليوم هي مصر بالأمس أي مصر الفراعنة و المصري فرعوني قبل أن يكون عربيا ،ولا تطلبوا من مصر إن تغير فرعونيتها، أو أكثر مما تستطيع أن تعطي مصر لن تدخل في وحدة عربية و لا حتى اتحاد عربي سواء كانت مساوية للأمم العربيّة الأخرى أو مسيطرة عليها**"[2].و هذا ما أشار إليه كذلك عبد الناصر أثناء محادثات الوحدة الثلاثية بقوله "في مصر رفعنا شعار الوحدة في سنة 1954...قبل 54 ما كانش فيه حَدْ.هِنَا ينادي بالوحدة أبدا في مصر".[3]

لقد حدّدت الناصرية أهدافها بتحقيق الحريّة و الاشتراكيّة و الوحدة، فالحريّة هي "حريّة الوطن و المواطن"[4]. أما حريّة الوطن فلن تتحقق إلا بالاستقلال التام و محاربة "الاستعمار و السيطرة بكل الطاقات و الوسائل و كشف جميع أقنعته، و محاربته في جميع أوكاره"[5]. و لضمان حريّة الوطن يقتضي العمل من أجل السلام و تحقيق التعاون الدولي من أجل الرخاء و إتباع سياسة الحياد الايجابي.في حين حرية المواطن لها وجهان هما: الحريّة السياسية و الحريّة الاجتماعيّة لا ينفصلان، و لا يمكن تحقيق الديمقراطية السياسية بمعزل عن الديمقراطية الاجتماعية "إن الديمقراطية هي الحرية السياسية، و الاشتراكية هي الحرية الإجتماعية و لا يمكن الفصل بين الاثنين..."[6].و ذلك بتأمين المؤسسات الدستورية بإعتبارها شكلا من أشكال الديمقراطيّة و ممارسة الحرية بإنشاء المجالس النيابية و ضمان حق الإقتراع.

---

1 عبد الناصر:**فلسفة الثورة**- دار المسيرة بيروت (ب.ت)ص ص80،81.

2 أورده شكري (غالى) في:سلامة موسى و أزمة الضمير العربي، دار الآفاق الجديدة –بيروت،ط4 ، 1983 ص66.

3 **محاضر محادثات الوحدة بين مصر و سورية و العراق**،1963،الجزء الأول،مرجع سابق،ص535.

4 عبد الناصر:**الميثاق**، ص 30 .

5 المرجع السابق –ص ص 207-208 .

6 المرجع السابق،ص 79.

- تحقيق مورد العيش للمواطن و عدم تهديد استمرارية هذا المورد "إنّ حريّة رغيف الخبز ضمان لا بدّ منه لحرية تذكرة الانتخابات"[1] كما أن المواطن لن تكون له حرية التصويت إلا إذا توفرت له ثلاث ضمانات:
  - أن يتحرّر من الاستغلال في جميع صوره.
  - أن تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية
  - أن يتخلص من كلّ قلق يبدد أمن المستقبل في حياته.

"بهذه الضمانات الثلاث يملك المواطن حريته السياسية و يقدر أن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضي حكمها."[2] و مثلما رأت الناصرية كون الحرية لا تتحقق وفقا لمفهوم الليبرالية فإنها أيضا رأت "إن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظلّ سيطرة طبقة من الطبقات"[3] و لعلنا نجد أنفسنا أمام مفارقة لما سبق عندما نتعرف على موقف عبد الناصر من الأحزاب السياسية.

فالناصريّة لا تؤمن بالحزبية و لا بتعدّد الأحزاب و لا تعتبر أن الأحزاب توفر ضمانات لممارسة الحرّية،و ما هيئة التحرير و الاتحاد الاشتراكي العربي،و الاتحاد القومي إلا تنظيمات للقوى الشعبية إرتكزت عليها الناصريّة في ممارستها للسلطة و كان هدفها تعبئة التأييد الشعبي للحكم. و ينفي عنها صفة الحزبية، و بالتالي، تجدنا أمام نظرة برقماتية في تعامله مع الأحزاب فهي تدور في فلك السلطة الناصرية، شكلية ليست فاعلة اقتصر دورها على المجهود التعبوي.

و من الباحثين من يقرّ بأنّ الإتحاد الاشتراكي عمل كحزب سياسي رغم أنّ الصفة لم تطلق عليه رسميا[4].عادة ما تتكون الأحزاب عندما يكون مؤسسوها خارج الحكم فتحدد مبادئ الحزب و إيديولوجيته، برنامجه الذي يزمع طرحه أو إعتماده و تطبيقه في حال تسلمهم للسلطة و لكن المسالة هنا تختلف و نجدها عكسية لان الناصرية هي من نظمت الإتحاد الإشتراكي وعينت قياداته و كان الإتحاد الإشتراكي أداة في يد السلطة.

---

[1] المرجع السابق،ص 62.
[2] المرجع السابق، ص 95.
[3] المرجع السابق ، نفس الصفحة.
[4] خدوري(مجيد):الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1972،ص157

و قد يتبادر إلى الذهن التساؤل عن خلفيّة موقف الناصرية من الأحزاب السياسية. إنّ الناصرية ترى في الأحزاب مصدرا للتمزّق و التفكك و خلق الفرقة بين المواطنين،كما مثلت حسب عبد الناصر بؤرة الخونة لتعاونهم من الاستعمار و كما مثلت الرجعية و الإنتهازية. حيث أكد عبد الناصر على أنّ الأحزاب عادة ما تكون في يد قوى خارجية و إحدى قنوات الحرب الباردة بين الكتلتين الشرقية و الغربية في العالم. فيقول:" **لو أني سمحت الآن للأحزاب أن تقوم على الفور، فماذا تكون النتيجة؟...اغلب الظنّ أني سأجد هنا ثلاث أحزاب. أحدها يدعو إلى التحالف مع الغرب..و ثانيهما يدعو إلى التحالف مع الاتحاد السوفياتي. أمّا الحزب الثالث فسيكون الحزب الذي ينادي بانتهاج سياسة عدم الانحياز و الحياد الايجابي**." و بالتّالي فإنّ عبد الناصر يرفض "أن تتمزق وحدة وطننا من اجل هذا البلد أو ذاك و إنما أريد صيانة وحدة هذا البلد، حتى تثبت الفكرة المنبثقة من أعماقه و تترسخ" [(1)]

و لعل الموقف السلبي من الأحزاب السياسية لدى عبد الناصر يجد خلفيته السياسية من موقف النظام الإسلامي من الأحزاب و عدم الإعتراف بها و معاداتها على اعتبارها فتنة و بدع حيث "لم يعترف النظام الإسلامي بالأحزاب السياسية و لم ينظر إلى ما قام منها على أنّه من قبيل المعارضة الموالية بل على العكس، نظر إلى هذه الأحزاب كبدع و اعتبر مبادئها مخالفة تامة لسنة الحكم."[(2)]

و بالتالي، فإنّ الناصريّة على قناعة بأنّ الحريّة هي ضرورة لقوى الشعب العاملة وهي "الفلاحون و العمال و الجنود و المثقفون و الرأسمالية الوطنية"[(3)] و أنّ "تحالف هذه القوى الممثلة للشعب العامل هو البديل الشرعي لتحالف الإقطاع مع رأس المال المستغل وهو القادر على إحلال الديمقراطية السليمة محلّ ديمقراطية الرجعية.."[(4)]

و باعتبار أن الاشتراكية ضرورة حتمية في السياسة الناصرية فإنها لم تبق على الحرية الاقتصادية. إلا أن الاشتراكيّة الناصريّة و إن كانت أكثر وضوحا من اشتراكيّة حزب البعث فإنها كهذه الأخيرة لم تهدف إلى دفع الصراع الطبقي في المنطقة العربية إلى أقصى مداه.واقتصرت على حل الصراع الطبقي سلميا بتذويب الفوارق بين الطبقات و هدفت إلى

---

[1] أورده هلال (علي الدين): " تطور الإيديولوجيا الرسمية في مصر " مصر في ربع قرن 1952 -1977 ، معهد الإنتماء العربي ، بيروت ط 1 ، 1981، ص 130.

[2] انظر الخدوري(مجيد):مرجع سابق،ص 59.

[3] عبد الناصر:الميثاق،ص 97.

[4] المرجع السابق،ص 98.

"إقامة مجتمع الكفاية و العدل،مجتمع العمل و تكافؤ الفرص ، مجتمع الإنتاج و مجتمع الخدمات"[1] من منطلق إلغاء الاستغلال، مع الإبقاء على دور القطاع الخاص في الاقتصاد الوطني في مجال الملكية الزراعية و العقارية و الصناعية.كما حافظت على الملكية الخاصة و الإرث واعتبرتهما حقين شرعيين و اكتفت بتحديد الملكيات ووضع حدّ أدنى و أعلى للدخل.

حيث أنّ التحول الجذري في الخطاب الناصري عن النهج الليبرالي الرأسمالي الذي حكم به الليبراليون مصر منذ ثورة 1919 بعد إدراكه أنّ التنمية الاقتصادية و زيادة الإنتاج لا يكون إلا على أسس علمية حديثة تمثل المواجهة الأساسية لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر. و لكن هذا التخطيط لن ينجح إلا بسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج وعلى موارد المجتمع. و التنمية لا يمكن أن تنجح إلا وفق تخطيط عام يعيد توزيع الدخل القومي بما يحقق العدالة بين الطبقات الاجتماعية،و يزيل الفوارق و يمنع الاستغلال فيما بينها.كما يمنع تكديس الثروات و إنتشار الفقر.[2]

و بالتّالي، فإنّ الحلّ الاشتراكي العلمي لمشكلة التخلف الإقتصادي و الإجتماعي كان حتمية تاريخية في الخطاب الناصري،فرضتها الآمال العريضة للجماهير،و الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين، و بذلك عبرت الاشتراكية بقوانينها العلمية عن روح العصر و مثله العليا حين فتحت بالعلم مناهج أخرى للعمل من أجل التقدم و حين حققت الحرية الاجتماعية بدعامتيها من الكفاية و العمل و تكريس مبدأ تكافؤ الفرص أمام كل مواطن ليكون له نصيب عادل من الثروة الوطنية[3].

كما جاءت الحقوق و الحريّات العامة في الدستور مجملة غير مفصلة،وهي حريات مكفولة في حدود القانون و المواطنون متساوون في الحقوق و الواجبات العامة أمام القانون ولا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدّين أو العقيدة.

فالمرأة في الخطاب الناصري ركن أساسي في المجتمع تتساوى مع الرجل في الحقوق و الواجبات.و لا بد لها لكي تعوض عن التخلف الذي أصابها عبر القانون الماضية من العزلة و الاستغلال من أن تكسر الأغلال التي تعوق حركتها الحرّة و أن تعطي حقها

---

[1] المرجع السابق،ص 79.

[2] Amin,Galal :the Egyptian Economy and the Revolution in Vatikotis,(Egypt since the Revolution.London,Georges Allen and Unwin LTD,1968,pp48.49

[3] عبد الناصر:الميثاق،ص70-72

على المستوى السياسي و في مجال التعليم أسوة بالرجل و قد نصت جميع القوانين التي صدرت في عهد عبد الناصر على المساواة بين الرجل و المرأة في الحقوق السياسية و منها حق التصويت و الترشح للانتخابات العامة،و شغل المناصب الرسميّة في جهاز الدولة على كافة المستويات و تكريس حقها في تكافؤ الفرص،و المساواة في التعليم و الحقوق الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية[1] والحرص على تنظيم الأسرة و ضبط حركة السكان معززة بالعلوم الحديثة من اجل إنجاح مشاريع التنمية و رفع مستوى المعيشة[2] فالتنمية الاقتصادية شأنها شأن المسألة الاجتماعية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعلوم و تطورها.و لذلك يؤكد عبد الناصر في الميثاق على استعمال أحدث الآلات و الوسائل العلمية لأنه الحلّ الوحيد لزيادة الإنتاج الزراعي كما أنّ بالعمل العلمي الصناعي وحده يقدر المصري على أن يجعل الأرض المصرية تبوح بكل أسرارها و تفيض بما في باطنها من ثروات طبيعية و معدنية لخدمة التقدم و قادر على أن يحرك طاقات التغير الجذري اقتصاديا و اجتماعيا للانتقال من مرحلة التخلف إلى مرحلة التقدم و الرخاء.[3]

و بما أنّ التطوّر العلمي الحديث للظواهر الاجتماعية يقوم على أسس ترابطها و التأثير المتبادل فيما بينها.فلم يعدّ ممكنا عزل المسألة السياسية في أي مجتمع معاصر عن المسألة الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية لهذا المجتمع، و كما أولى عبد الناصر مسألة الاشتراكية عناية فإنّ الديمقراطية وهي من صلب المسالة السياسية لم يعد من الممكن تناولها بمعزل عن قضية العدل الاجتماعي و عن طبيعة النظام الاقتصادي السائد.

و قد أدرك عبد الناصر هذه الحقيقة في قوله:" أنّه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية .أن من الحقائق البديهية التي لا تقبل الجدال إن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه،و تعبيرا دقيقا للمصالح المتحكمة في هذه الأوضاع الاقتصادية."[4]

و كان نتيجة لتوجه عبد الناصر نحو العناية بالجانب الإقتصادي و المصالح المادية في صياغة السلوك البشري،الابتعاد عن التفسير الديني للتاريخ و المجتمع،ماضيا و

---

[1] الميثاق،ص 108.
[2] الميثاق،ص 88.
[3] الميثاق،ص 100.
[4] الميثاق،ص 54

حاضرا،و عن اعتبار الدين أساسا للرابطة السياسية بين أبناء الوطن الواحد،و الأمّة الواحدة، أو الإشارة إلى أية قيم أو نظم دينية يعوّل عليها في عملية تقدم الأمّة العربيّة و تطوّرها.[1]
من الواضح أنّ المشروع الناصري للنهضة مرتبط ارتباط لصيق بالعلوم الحديثة و منجزاتها باعتبارها مشروعا دنيويا للحاضر و المستقبل،و ليس في الإمكان معالجة قضاياها إلا وفق تفكير عصري و عقلانية علمية إنسانية، حيث أن العلم في المفهوم الناصري هو العصب الرئيسي للدولة الحديثة في كل المجالات و قد شمل هذا المفهوم تصوّره للقوميّة العربيّة وللأمّة العربية و للوحدة العربية، و تبنى إيديولوجية ترتكز على البعد الإنساني للعلوم.

و أمام هذا التسليم المطلق بعلمية الخطاب الناصري و إيديولوجيته المنبنيّة على البعد الإنساني للعلوم و ضرورة وضعها في خدمة الإنسان و قضاياه الحياتية و ليس لتدمير هذا الإنسان و حياته، حتى أنّ عبد الناصر لما اختار الاشتراكية العلمية كمنهج للتقدم و حلّ لمشكلة التخلف الاقتصادي و الاجتماعي لكونها تقضي على الإستغلال و تشيع الحرية و العدالة وتكافؤ الفرص.فجوهر المسالة عنده لم يتعلق بمدى اقتراب اشتراكيته العلمية من الطرح الماركسي أو بمدى بعدها عن الطرح الرأسمالي، بل جوهر المسألة هو الوصول إلى المنهج الصحيح لفهم قضايا المجتمع العربي و مشاكله و كيفية القضاء على التخلّف و أسبابه بوسائل إنسانية بعيدا عن الدكتاتورية و العنف.

فلم ترد أية إشارة إلى الدّين ضمن الايديولوجيا الناصرية. فالأديان كلها ضمن الخطاب الناصري، وأخصها الإسلام، ثورات من أجل العدالة و التقدم. ممّا يتضمن رفض مقولة الذين يصوّرون تعاليم الإسلام على أنّها قيد يشدّ إلى الماضي لأنّ هذه التعاليم كانت في الأساس حافزا دفع الأمّة العربية إلى اقتحام أفاق المستقبل.[2]

لقد جعل عبد الناصر من الرؤية العلمية و العقلانية أساسا لإيديولوجية التي انفتح بها على الحضارة الحديثة العصرية في الشرق و الغرب،و يتعلم من تجاربها كما يدعو إلى التفاعل الخلاق بينها و بين الحضارة العربية بل و يعتبر التفاعل شرطا أساسيا لتقدم الأمّة العربية و مجابهة التحديات بالعلم الحديث و التخطيط الشامل. و هذا على طرف النقيض تماما من الأصوليين الذين يربطون مشروع نهضة العرب و المسلمين بالرجوع إلى نموذج

---

[1] انظر:نصر(مارلين):"**القومية و الدين في فكر عبد الناصر**" في "سعد الدين ابراهيم و اخرون، **مصر و العروبة وثورة يوليو**" مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت 1984،ص78.

[2] راجع كلمة عبد الناصر في حفل التكريم الذي اقيم لرئيس موريتانيا مختار ولد داده 27 اذار/مارس 1967 في القاهرة.

الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها الرسول و عايشها الخلفاء الراشدون في طرح سلفي أصولي.

فأي مكانة للدين في الخطاب الناصري؟ و ما طبيعة علاقة عبد الناصر بالإخوان المسلمين،في الخمسينات و الستينات من القرن الماضي،و الى أي مدى لعبت السياسة في بلورة حقيقة الصدام و الخلاف بين الطرح الإسلاموي للاخوان المسلمين و الرؤية القومية الوحدوية التقدميّة للناصرية؟

المبحث الثاني: الناصرية و الإخوان المسلمون:حدود العلاقة في خمسينات و ستينات القرن العشرين

ما من شك أنّ أوّل من تنبه إلى "خطر" تدخل المؤسسة الدينية في الشرعية السياسية للنظام، في العالم الإسلامي كان محمد علي باشا عندما صفى ركائزها الاجتماعية والاقتصادية في مصر وضعها تحت سلطة الدولة ليتمكن من صياغة مشاريع التحديث البنياني للمجتمع المصري على أسس علمية، و هذا التصور ينطوي على أنّ عملية التحديث و مصادر الشرعية السياسية للنظام و الحكم لن يقوم من خلال المؤسسة الدينية و دعمها و مباركتها كما كان شائعا في العصور الوسطى،و إنّما من خلال القوة السياسية للحاكم و مؤسساته الحديثة القادرة على التعبئة بمفهومها الشامل لتحقيق طموحاته.[1]

كما تضمّن هذا الطرح لتجربة محمد علي حول علاقة المؤسسة الدّينية بالتحولات التحديثية للبنى التقليدية في المجتمع العربي حالة نموذجية للعلاقة بين الدولة الوطنية الحديثة والدين حيث أن نفوذ المؤسسة الدينية يتقلص تلقائيا و تضعف مقاومتها أمام قوة الدولة في حال نشوء هذه الأخيرة و إعادة صياغة نظمها الاقتصادية و الاجتماعية و القانونية على أسس علمية. و بقيام ثورة 23 يوليو 1952 ثورة مصر الكبرى،كانت إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في طليعة الإشكاليات و القضايا التي واجهتها رجالات الثورة خاصة لانتماء بعض رجالات الثورة إلى حركة الإخوان المسلمين و حمل البعض الآخر لأفكار شيوعية. و محاولة البعض الآخر المؤامة بين بعض المفاهيم الدّينية و القيم الليبرالية التقدّمية الغربيّة،و

---

[1] انظر عبد الفتاح(نبيل):المصحف و السيف، صراع الدين و الدولة في مصر،مكتبة مدبولي،القاهرة،1984،ص25.

كأننا بالثورة من خلال هذا التنوع في توجهات قادتها و خلفياتهم الفكرية،قد حملت بذرة فناءها منذ البداية،خاصة و إن الثورة و أهدافها ارتبطت فيما بعد بالفكر الناصري طيلة ثمانية عشر سنة هي عمر التجربة الناصرية(1952-1970) و أسكتت آراء الضباط الآخرين في مجلس قيادة الثورة بعد أن تنصل معظمهم من أفكار عبد الناصر و توجهاته.

و سلكوا اتجاهات أخرى تصل إلى التناقض. و المناهضة لأفكار الناصريّة وإيديولوجيتها الثورية " التي كانت في مخاض التشكّل على مدار ما يقارب العقدين من الزمن من التجربة السياسية العملية."[1]

و نظرا لأهميّة المسألة الدينيّة و علاقتها الوثيقة بالواقع السياسي و الإجتماعي للشعب المصري.كان لا بدّ لعبد الناصر من ان يحسم موقفه منها منذ البداية،ليستطيع توجيه دفة الثورة و تحديد أهدافها، ووضع حدّ بين إتباع الإيديولوجيات المتناحرة على أرض مصر.

و على الرغم من ارتباط معظم ضباط الجيش و رجالات الثورة بمن فيهم عبد الناصر – في فترة ما- بحركة الإخوان المسلمين، فإن موقفه من المسألة الدينية اتسم بالتعقل والتروي، أو ما ينطبق عليه المصطلح السياسي "الحياد الإيجابي" عندما رفض الالتزام بأية إيديولوجيا معينة لتوجيه الحكم و الثورة و ذلك كما أسلفنا القول في المبحث الأول لعدم امتلاك عبد الناصر و الضباط الأحرار الايديولوجيا سياسية جاهزة عندما أشعلوا الثورة و لم يكن لديهم أي تصور شامل عن كيفية إدارة شؤون الحكم عندما وجدوا أنفسهم في منصب السلطة.مع أن عبد الناصر شرح في كتاب "فلسفة الثورة" الذي أصدره سنة 1953 أن الدائرة الإسلامية كانت واحدة من الدوائر الثلاث التي شكلت فكره [2] بالإضافة إلى القومية العربية والإفريقية. كما تضمن الكتاب صياغة لوعي الرجل بمسار تاريخ الأمة العربية و تقويمه لتجربتها النهضوية الحديثة الأولى و أسباب فشلها كما تضمنت تصوّره لسبل مخرجها من أوضاعها التاريخية المتردية، ويربط عبد الناصر بين أوضاع المجتمع العربي في العصر الحديث و تلك الظروف التاريخية التي عرفها إبان القرون الوسطى. ذلك أنّ "تلك الظروف هي التي وصلت بنا إلى ما نحن عليه،و إذا كانت الحروب الصليبية بداية فجر النهضة في أوروبا، فقد كانت بداية عهود الظلام على وطننا..."ثم يتابع أطوار الغزو و القهر و هيمنة

---

[1] د.الحبيب(سهيل):**هزيمة يونيو 1967 و تحولات المشهد الايديولوجي في الفكر العربي المعاصر.محاولة في تاريخ الأفكار**،عالم الفكر،العدد 2،المجلد 36، أكتوبر – ديسمبر 2007،ص185.

[2] انظر احمد(عبد العاطي محمد):**الدين في فكر عبد الناصر و ما بعده**" كتاب قضايا عربية:المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت 1980.ص 138و 140.

الأقطاع و الغرباء و عهود التخلف و التبعية فيقول:"و بعد هذا الانقطاع التاريخي بدا اتصالنا بأوروبا و العالم كله من جديد و بدأت اليقظة الجديدة و لكنها بدأت بأزمة حادة، كنا قد انقطعنا عن العالم و انقطعت علينا تيارات من الأفكار و الآراء، لم تكن المرحلة التي وصلنا إليها في تطورنا تؤهلنا لقبولها و كانت أرواحنا مازالت تعيش في أثار القرن الثالث عشر...و إنّ سرّت في نواحيها المختلفة مظاهر القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين..و كانت عقولنا تحاول أن تلحق بقافلة البشرية المتقدمة التي تخلفنا عنها خمس قرون أو يزيد و كان الشوط ماضيا و السباق مروعا مخيفا."[1]

و بالتالي،فإنّ مضمون "فلسفة الثورة" يكشف عن إنخراط وعي عبد الناصر في مناخ فكر النهضة العربية الحديثة و على رغم معاداته لمنظومة الإستعمار الغربي بكل مخلفاته وتبعياته إلاّ أنّه لا يتخلف عن التشديد على الطابع المتقدم للحضارة الأروبية و ضرورة الأخذ من معين كل حضارة متقدمة، و لا يتوانى عن اعتبار الفكر الانعزالي تجاه العالم المتحضر أحد الأسباب التاريخية للتأخر.

و هكذا يتبيّن لنا بأنّ عبد الناصر و رجالات الثورة لئن لم تكن لهم في البداية ايديولوجيا واضحة لاعتمادها في الحكم فإنهم اتبعوا منذ بداية الثورة حتى صدور الميثاق عام 1962 منهج التجريب و الممارسة العملية لمواجهة شتّى المشكلات السياسية و الاقتصادية والاجتماعية الضخمة التي ورثوها عن النظام القديم. إلا أنّ هذه الممارسة لم تكن عشوائية إعتباطية و إنما وفق ركائز أساسية صاغت أفكار عبد الناصر و مبادئه التي تضمنها الميثاق ومجموعة خطبه و أحاديثه بحيث شكلت في مجملها عناصر و مقومات الايديولوجيا السياسية و الاجتماعية للناصرية و من أهم هذه الاعتبارات:

أوّلا: الإلتزام و العمل بالأهداف الستة التي وضعتها الثورة و كنّا قد أشرنا إليها في المبحث السابق.

ثانيا: دراسة التاريخ دراسة علمية باعتباره تراثا إنسانيا و محصّلة لتجارب البشر وجهودهم من أجل التقدم.

---

[1] عبد الناصر:فلسفة الثورة أورده جمال اتاسي:جمال عبد الناصر و التجربة الثورية إطلالة على فكره الاستراتيجي والتاريخي،القاهرة،دار المستقبل العربي،ط2، 1983،ص9.

ثالثا: اعتماد النظرة الموضوعية في دراسة المجتمعات و تطوّرها لأنّ هذا التطوّر لا يحدث عشوائيا،بل وفق قوانين عامة تحكمه لكونه تفاعل خلاق بين إرادة الإنسان وعقله من ناحية،و بين الواقع المادي للمجتمع من ناحية ثانية.و هذا التفاعل هو الذي يحدد ديناميكية التطوّر و اتجاهاته مما يؤكد على أنّ التاريخ في تطوّره يسير إلى الأمام في حركة تصاعدية نحو المستقبل.[1]

رابعا: اعتماد العلم في دراسة الواقع و كيفية الانتقال من مرحلة الإنعزال و الجمود إلى حالة التنمية المتحركة عن طريق الوعي النابع من الفكر العلمي المستنير.

وفقا لهذه الاعتبارات أو الخطوط العريضة للايديولوجيا الناصرية نتبيّن كون عبد الناصر كان قد غيّب الدّين عن قناعة و دراية لا اعتباطا،بل هو اختيار بناء على دراسة لتاريخ المسلمين والعرب و إجابة عن السؤال القديم الجديد:لماذا تأخرنا و تقدم الغرب؟و كذلك شبه نظرة إستشرافية لأسس تقدم الشعوب.و السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل غيب الدين كليا من التجربة الناصرية.و أين يتمظهر الدّين في فكر عبد الناصر؟

1-الرؤية الدّينية و مقوّماتها في الطرح الناصري:

لقد طغت المواقف السياسية في فكر عبد الناصر خلال السنتين الأوّلتين من الثورة، على حساب الرؤية الدينية و القيم الروحية،ليتطور هذا الموقف ليشمل مقومات الدولة الحديثة العصرية القائمة على أسس العدالة و الحريّة و المساواة، فكان لا بد من أن تكون الرؤية المتعلقة بالدّين متوافقة مع تحديات المرحلة و تطورات العصر. و شروط التحولات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية للبلاد، بعد أن خاضت الثورة غمار معركة لإثبات الذّات داخليا و عربيا و دوليا، في بيئة محلية و إقليمية يلعب فيها الدّين دورا أساسيا، و بالتالي فإنّ الموقف من الدين لم يكن بالضرورة موقفا من عقائد و تقاليد و شرائع متجذرة في أنسجة المجتمع المصري و بيئته بقدر ما هو موقف من بعض الأنظمة العربية الموجودة و من حركة الاستقلال و التحرّر الوطني، و من الاستعمار و القومية العربية و التنمية بكلّ وجوهها.[2]

---

[1] الميثاق، ص22.

[2] انظر:أحمد(عبد العاطي محمد):مرجع سابق ص 138.

هذه الحركات القوميّة التحرريّة التي ظهرت في البلدان العربية كردة فعل قوية على جميع أشكال التبعية التي ميزت هذه الفترة إقتصاديا و سياسيا، إرتدت إلى الماضي المجيد تستلهمه الحلّ الذي يحقق النهضة القوميّة المنشودة و أعتبرت الانجازات التي حققها العرب بفضل الدين الإسلامي في القرون الوسطى معيارا لإحياء نهضتهم اليوم، فبرزت الحركات السلفيّة التي ترى في الدّين مخلصا من الانحطاط.و ظهرت حركات دينية إصلاحية اختلفت عن السلفيّة في درجة إعتمادها على الدين لكنها لم تختلف معها في أهميّة العودة إلى المنابع. في حين كان الفكر القومي إنتقائيا علمانيا في مظهره، دينيا في جوهره،و صاغ مقولاته النظرية مستوحيا من التيارات التقدمية الأروبية من جهة و القيم الإسلاميّة و الروحيّة من جهة أخرى،و من هنا كان للدّين الاسلامي أثر كبير في تكون الفكر القومي عامة والناصريّة خاصة.

حتى أنّ عبد الناصر في كتيب "فلسفة الثورة" عندما كان يحدّد الدوائر التي على مصر أن تتحرك ضمنها، فيجد أن الدائرة العربيّة هي أقرب الدوائر إلى مصر، و إنّ الدائرة الإسلاميّة هي أوسع الدوائر فهي:**"دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة،و تهمس شفاههم الخاشعة نفس الصلوات"**[1]

فيؤكد عبد الناصر على الفاعلية الايجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين،و لكنه في الآن نفسه يرفض إيمان السلفيين. فالإيمان قوة سياسية و ليس فقط قوة دينية.و نلمس ذلك من تصوره لفريضة الحج إذا وظف لخدمة الوحدة. فيقول **"يجب أن تتغيّر نظرتنا إلى الحجّ، لا يجب أن يصبح الذهاب إلى الكعبة تذكرة لدخول الجنة بعد عمر مديد" فهناك هدف آخر لهذا الإيمان هو جمع المسلمين ضدّ الاستعمار: "يجب أن يكون للحجّ قوة سياسية ضخمة".**[2]

كما نستجلي موقفه من القيم الأخلاقيّة إذ يقول "أن القيم الروحيّة الخالدة، النابعة من الأديان قادرة على هداية الناس و على إضاءة حياته بنور الإيمان و على منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير و الحق و المحبة."[3] و بالتّالي، فإنّ القيم الأخلاقية ليست من هذا العالم، لذلك فإنّ واجب علماء الدين هو توجيه الناس نحو هذه القيم الأخلاقية:"رسالات السماء كلها في

---

[1] "فلسفة الثورة"،دار المسيرة،ص 104.

[2] المصدر السابق ص105.

[3] المصدر نفسه،ص162 .

جوهرها كانت ثورات إنسانية إستهدفت شرف الإنسان و سعادته و أن واجب المفكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدّين بجوهر رسالته"[1]

فليس الدّين مسؤولا عن تصادم حقائقه مع الحياة و الحال أنّ "جوهر الرسالات السماوية لا يتصادم مع حقائق الحياة و إنّما ينتج التصادم في بعض الفروق في محاولات الرجعيّة استغلال الدّين ضد طبيعته و روحه لعرقلة التقدّم و ذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلاهية السامية"[2] ألا تؤكد الأديان حق الإنسان في الحياة و الحرية؟

و نجد شبه مقاربة بين مبدأ الثواب و العقاب في الدين بما هو تحقيق تكافؤ الفرص وبين الاشتراكية."إنّ أساس الثواب و العقاب في الدّين هو فرصة متكافئة لكل الناس"[3].أليست الاشتراكية من جهة أخرى هي لتحقيق مبدأ الفرص للجميع؟ "الاشتراكية هي إقامة مجتمع الكفاية و العدل،مجتمع تكافؤ العمل و تكافؤ الفرص"[4]

و حتى بعد أن تجرعت الأمّة العربيّة مرارة الهزيمة نجد عبد الناصر في 2 أيار في السنة نفسها التي طرح فيها بيان 30 آذار/مارس 1968 و بعد أقلّ من سنة على هزيمة حزيران قال عبد الناصر في خطابه إلى الأمّة:"**إنّ الثقة بالنفس على الحقّ، هي الثقة بالله صاحب كل حقّ و ناصره، و لكن رضا الله رحمة تحيط بشهدائنا و لتكن روحه القدسية عزما يشدّ أزر أبطالنا**"[5] أو قوله "**إنّنا نعمل من اجل السلام:إنّنا نجنح إلى السلام كما طلب منا الله سبحانه و تعالى في القرآن.و لكننا في نفس الوقت تستعد للقتال حتى تتحرّر أراضينا،و هذه أيضا كانت من الوصايا التي أوصانا بها الله سبحانه و تعالى في القرآن. نحن في هذا لا نفرق أيضا بين دين و دين**"[6]

و في شرحه للبيان يقول إنّه لا تعارض و لا تناقض بين القيم الروحية و القيم المادية. التناقض مفتعل من الرجعية."القران الكريم و ما جاء فيه من تفصيلات ماديّة عن الحياة والتنظيم و الاقتصاد،القران كوثيقة مقدسة و إلاهية في العمل الاجتماعي، من القرآن الكريم الناحية الفكرية و الناحية المادية و الناحية الروحية"[7]

---

1 عبد الناصر(الميثاق)،ص162.

2 المصدر السابق، ص161.

3 انظر: وثائق جمال عبد الناصر /مؤسسة الأهرام.من خطاب إلى الأمة 5 حزيران 1967.

4 الميثاق ص162.

5 **وثائق جمال عبد الناصر**:من كلمة في أعضاء مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة 5 مارس 1970.

6 المرجع السابق.

7 المرجع نفسه،شرح بيان 30 مارس/أيار 1968.نشر اتحاد طلاب جامعة بيروت العربية (د.ت).

و من خلال ما تقدّم تتبلوّر لدينا الرؤية الناصريّة للدّين القائمة على خصائص أساسية تجعل منها إستراتيجية للدفاع عن الأهداف السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية للثورة، و في طليعتها العقلانية الثوريّة المنفتحة و التي تهدف إلى وضع المؤسسة الدينية و رموزها وتعاليمها في خدمة المؤسسة السياسيّة و أهدافها و مشاريعها التنموية،مع الرفض التام لكل الأفكار المتزمتة و الرجعيّة و التفسيرات الجامدة للدّين، و الإسلام بصورة خاصة.

كما ترفض رؤية عبد الناصر للدّين احتكار بعض القوى الدينية لحقّ تفسير الدّين بما يتنافى و عمليات التحول الاجتماعي التي تقودها الثورة[1].كما أنّ مصطلح الدّين وفق التصور الناصري لا يعني دينا معينا و إنما يشمل كل الأديان و تراثها الحضاري الذي يشكل في رأيه طاقة روحية قادرة على صنع المعجزات في معركة التطوير الوطني،و تساعد في تحقيق أمال الشعب و طموحاته،كما تمثل رادعا أخلاقيا من أجل الحفاظ على المثل العليا في المجتمع وصيانته من الفساد و المقصد من ذلك هو تطوير المفاهيم الدينيّة و إعطاءها أبعاد علميّة لتكون في خدمة المجتمع و قضاياه القومية و السياسية و الحياتية . أليست الرسالة من أهم خصائصها أنها صالحة لكل زمان و مكان..ولأنّ "**العلم هو السلاح الذي يحقق النصر الثوري**"[2]

و رأينا نموذجا على ذلك من خلال توظيف الحج و النظر إليه كقوّة سياسيّة لا كمجرد فريضة دينية.بوصفه مؤتمرا سياسيا دوريا يلتقي فيه كل قادة الدول الإسلامية و رجال الرأي فيها، وعلماؤها في كافة أنحاء البلاد، و كتابها،و ملوك الصناعة فيها، و تجارها،و شبابها ليصنعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطا عريضة لسياسة بلادهم و تعاونها معا. حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام"[3] أليس هذا من المقاصد الدنيوية و النفعية للحجّ و تبادل المنافع الفكريّة و التجاريّة و الاقتصادية.كانت هذه الرؤية الثورية للدين صلب تفكير عبد الناصر قبل الثورة.وهو ما دفعه للتفكير ليس فقط باغتيال رأس السلطة السياسيّة القديمة في مصر الملك فاروق و بعض رؤوس الرجعيّة في المؤسسة الدينية "من المشايخ الذين كانوا يعبثون بمقدساتنا."[4]

---

[1] احمد(رفعت سيد):الدين و الدولة و الثورة، ص70.أورده ظاهر(محمد كامل):صراع التيارين الديني و العلماني في **الفكر العربي الحديث و المعاصر**،مرجع سابق، ص406.

[2] الميثاق،ص127 و 128.

[3] عبد الناصر:**فلسفة الثورة**،ص76.

[4] **فلسفة الثورة**،ص35.

كانت لدى عبد الناصر قناعة بأنّ المؤسسة الدينيّة الإسلامية التقليدية بمفاهيمها الرجعية للدّين و مبادئه قد لعبت دورا سلبيا في عملية تطور المجتمع المصري و كانت من أهم معوّقات التطور. و بالتالي فإنّ المفهوم الثوري للدّين وفق الطرح العلماني هو الذي قاد عبد الناصر إلى الصدام مع حركة الإخوان المسلمين،و إلى إصلاح الأزهر و تحويله إلى جامعة تدرس إلى جانب الشريعة و أصول الدّين معظم الاختصاصات العلمية الحديثة،و إلى وضع الدّين و مؤسساته في خدمة القضايا السياسية و المشاريع التنموية للدّولة، و الأهم إلغاء المحاكم الشرعية و المجالس الملية القبطية، و إحالة ما كان يختص بهما من القضايا إلى المحاكم المدنية.

و من منطلق جدلية الثابت و المتحول في قراءتنا للنص المقدس ارتأى عبد الناصر أن الدّين جزء من عملية التنمية الشاملة و التغيّر الاجتماعي، يتاثر بنفس التحديات و يخضع لنفس شروطها.خاصة في المجتمعات التقليدية كالمجتمع العربي،و هذا التغير لا يحدث في العقيدة و عناصرها الإلاهية بما انه من قبيل الثابت المقدس،و إنّما التغير يشمل المفاهيم و إجتهاداتها التي يصوغها العقل البشري الخاضع للتطور و التغير وفق السيرورة التاريخية و مستجدات الأحداث و التطور العقل الإنساني، فما وافق مجتمع ما في زمن ما لن يلائم المجتمع الآخر بالضرورة.و من هنا وقع إخضاع قيم الدين الإسلامي و مؤسساته لمخططات الدولة و أهدافها في شتى المجالات[1]،و إستخدامه كسلاح لمحاربة أعداء الثورة في الداخل و الخارج الذين عملوا جاهدا على إفشال الثورة و القضاء عليها.

حيث أدرك عبد الناصر مبكرا حجم مشكلات التنمية و معوقاتها الداخلية والخارجية، الاقتصادية و السياسية.كما وعى جيدا قيمة الدور الذي يلعبه التخطيط و التأميم والتعبئة السياسية للجماهير في معالجة تلك المعوقات و في محاربة أعداء الثورة يخلق تيار شعبي للدفاع عنها خاصة بين تلك القطاعات و الفئات الاجتماعية التي حرمت في السابق من فرص النمو و التقدم و التي يلعب الدين دورا كبيرا في توجهاتها العاطفية و الفكرية.

فحرص عبد الناصر على خلق جسر حوار بينه و بين شعبه جعل منه ذلك الخطيب البليغ والبطل المغوار من خلال خطاباته و تصاريحه باللغة الحماسية التي تحرك مشاعر الجماهير،فجعلت منه بطلا و قائدا في أعين شعبه،شخصية كاريزماتية فاعلة و مؤثرة ومحركة للشعوب.

---

[1] أنظر احمد(عبد العاطي محمد)،مرجع سابق،ص141.

إنطلق عبد الناصر في عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية –أزمة الإخوان المسلمين في عامي 1954 و 1965 ،و أزمة التنمية الاجتماعية بدءا من 1960 – من قناعات مفادها أنّ كلّ الرسالات السماوية كانت في جوهرها ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان و سعادته،و إنّ من واجب المفكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته لأنّ هذا الجوهر لا يتصادم مع حقائق الحياة و إنما مرد التصادم ظروف اختلقتها الرجعية،التي تستغل الدين ضدّ طبيعته و روحه لعرقلة التقدم،و ذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالاهية السامية،**"و لا يرضى الدّين بطبقيّة تورث عقاب الكفر و الجهل والمرض لغالبية الناس،و تحتكر ثواب الخير لقلّة منهم،إنّ الله – جلّت حكمته – وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساسا للعمل في الدنيا و للحساب في الآخرة".**[1]

فإنّ الهدف الأساسي للأديان في الخطاب الناصري هو سعادة الإنسان و نشر مبادئ الحرية و العدالة و المساواة و تكافؤ الفرص في المجتمع باعتبارها مبادئ الإلهية سامية هدفها النهائي العدل الإجتماعي و نشر السعادة بين البشر و على عاتق رجال الفكر الديني مهمة مقدسة،وهي الاحتفاظ بهذه المعاني للأديان حتى يكون الدين كما أراده الله في خدمة تطور الإنسان و قضاياه الحياتية و ليس العكس و هذه هي النظرة العلمانية و العقلانية للدّين و رجاله في الدولة الحديثة.

و من الملاحظ، أنّ عبد الناصر لم يلتجأ إلى الدّين و رموزه إلا في الأزمات السياسية الحادة و التي كانت تهدد وجوده في السلطة و تهدد الثورة ذاتها.و من هذا المنطلق،إستخدم الدين في صراعه مع الإخوان و كذلك مع الماركسيين و ضد سياسة الأحلاف العسكرية في الشرق الأوسط و خلال العدوان الثلاثي عام 1956 (إسرائيل-فرنسا-بريطانيا) و ضد أعداء المنظومة الاشتراكية و مشاريع التنمية و التغيرات الاجتماعية،و في حروب الاستنزاف في اليمن،و على ضفاف قناة السويس بعد حرب 1967،و في خلافاته مع بعض الدول العربية ذات الأنظمة التقليدية و في قضيتي الحلف الإسلامي، و الصراع العربي- الإسرائيلي.[2]

كما نجد خاصية أخرى للدين في الخطاب الناصري و ذلك عندما يعرب عن الدور المؤثر للإسلام في تعاون العالم الإسلامي و تضامنه مع الأهداف السياسية الاجتماعية.و الجدير

---

1 عبد الناصر:الميثاق،ص109.

2 انظر تحليلا مفصلا لهذه القضايا في كتاب رفعت سيد أحمد:الدّين و الدولة و الثورة،الفصل الثاني،ص62-115.

بالقول أنّ عبد الناصر لا يستعمل مصطلح "الوحدة" عندما يتحدث عن العالم الإسلامي بل يوظف كلمتي تعاون،و تضامن،و لم يرد تعبير "الوحدة الإسلامية" في الخطاب الناصري إلاّ مرة واحدة عندما خاطب مجموعة من الضباط المصريين عام 1955 بقوله "**إنّما أرى فيكم -الجنود- وحدة قوميّة بل أرى أيضا وحدة عربية، بل أرى أيضا وحدة إسلامية، بل أرى أيضا وحدة إسلامية افريقيّة**"[1]

حتى أنّه لما أفصح عن نظرته إلى العالم الإسلامي في كتابه "فلسفة الثورة" لم يذكر كلمة "وحدة" بالمعنى السياسي و إنّما إطلاقا في حين استعمل كلمة "التعاون" مع الاحتفاظ بالولاء القومي و الوطني لكل مسلم. إذ يقول "..حين أسرح بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة،أحرج بإحساس بالإمكانيات الهائلة التي يمكن أن يحققها التعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية...و لكن يكفل لهم و لإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة"[2].و في سياق حديثه عن السياسة الخارجية لمصر ضمن الميثاق فانه يركز على الروابط القومية مع العرب و يرصد بضع كلمات فقط للحديث عن الروابط الروحية مع العالم الإسلامي مثل :"إنّ شعبنا شعب عربي،و نضيره يرتبط بوحدة مصير الأمة العربية، فهو يؤمن بوحدة عربية و بجامعة افريقية،و بتضامن أسيوي-إفريقي،و بتجمع من أجل السلام بين الذين ترتبط مصالحهم به، و يؤمن برباط روحي وثيق يشده إلى العالم الإسلامي."[3]

و خلاصة القول فإنّ نظرة الناصريّة للدّين تتسم بنوع من البراقماتية، فإنه في عدم ربطه بين العقيدة الدينية و الايديولوجيا السياسية لان الدين في تصوره لا يشكل إيديولوجيا سياسية،و إنما يصلح لان يكون عامة لهذه الايديولوجيا،ففي قبوله بوجود وظيفة سياسية للفكر الديني بشروط أن يكون موجها لدعم سياسة العامة، و المساعدة في تحقيق التعبئة السياسية مع الرفض المطلق لان يتحول الدين و الفكر الديني إلى حركة سياسية منظمة كما هو شان الإخوان المسلمين،لان الدين بنظره يتعلق بمواضيع اشمل و أعمق هي القيم الروحية في سموها كما تتعلق بالأخلاق العامة و بالقيم الثقافية الدينية و غير الدينية التي تحفظ للمواطنين استقرارهم و سلامة حسهم السياسي و تشيع بينهم شعور الأمل بالمستقبل[4].

---

[1] احمد(رفعت السيد):**الدين و الدولة و الثورة**، ص70.
[2] عبد الناصر ،**فلسفة الثورة**،ص77.
[3] الميثاق،ص ص 148-149.
[4] أحمد(عبد العاطي محمد):**الدّين في فكر عبد الناصر**، ص ص 142-143.

و بالتالي، فإنّ إعتراض عبد الناصر على الإسلام ليست كعقيدة و إنما كممارسة وسلوك و كرابط سياسي تعتمده بعض الجمعيات و الأحزاب بحيث تمزج الدين بالسياسة.و عندما أراد أن يحدد دور الدين و الإسلام في مجتمع الثورة صنفه في سياق التراث العام للمجتمع المصري فاستمد منه ما يؤيد نظرياته في الاشتراكية العلمية و مشاريع التنمية و التحول الاجتماعي،ووظفه في التعبئة السياسية للجماهير الداعمة لثورته و لنظرياته في التطور،لأن ذلك برأيه هو الدور الأساسي للدّين و يجب أن يقف عند تلك الحدود.و بسبب الحد و تجميد دور الدين في المنظومة السياسية للثورة وقع الخلاف و الصدام بينه و بين الإخوان المسلمين،كبرى الحركات الإسلامية المسيّسة في العالم المعاصر.

فما هي ملامح الصدام بين الناصرية و الإخوان و حقيقته؟

2-ملامح الصدام بين الناصرية و الإخوان و حقيقة الخلاف:

لقد وعى عبد الناصر منذ الوهلة الأولى للثورة أنّه مثقل بأعباء جسام أولها: عدم التجانس في حركة 23 يوليو/ تموز وثانيهما: الميراث الهائل للنظام القديم. وثالثا: غياب النظرية الكاملة للعمل الثوري والقادرة على صياغة التنظيم الطليعي أو الحزب.

ولقد تحمل بشجاعته وشخصيته الكاريزمية[1] كل ما جرته الأعباء الثقال من خسائر باهضة ومسؤوليات جسام لأن هدفه الأكبر كان تحديث مصر وإقصاء التخلف عن كاهلها المتعب وإدخالها قلب الوطن العربي وخلع الإقليمية من جذورها ووصلها بالعلم المتحرّر بعد أن رزحت قرونا تحت الإمبريالية الاستعمارية.

وعندما أشرنا إلى عدم تجانس في حركة الثورة المقصود قادتها وإنتماءات الضباط الأحرار. حيث تصوّر بعضهم أنّه مندوبا عن الإخوان داخل مجلس الثورة، والبعض الآخر تصوّر نفسه مندوبا عن "مصر الفتاة" والبعض الثالث عن الحزب الوطني. وكأنّ الأمر كلّه "جبهة" بين التنظيمات القديمة في إطار عسكري.

---

[1] عرف مصطلح الكاريزم (charisme) مع ماكس فيبر، ويقصد به الشخص الذي يتمتع بشخصيّة نافذة، وبجملة من الخصال الخارقة للعادة، كالتي عرفت لدى الأنبياء، والأولياء، ورؤساء القبائل، وأبطال الحرب، وتنظر إليه الجماهير بشيء من القداسة. وكثير من الإعجاب وللقائد الكاريزمي حاشية تستمد منه نفوذها. وتمثل قيادته الكاريزمتية قوة ثورية تصبح الأساس في إضفاء الشرعية على سلطته. و يحضى بالمحبة والتقدير لأنه يقوم بدور بطولي ويؤدي رسالة سامية. كما يتمتع هذا الزعيم بسحر وجاذبية تمكنه من توجيه الجماهير والتأثير فيها بوسائل خاصة.
Max Weber. Economie et Société. Ed. Poket. Paris 1995, La « domination charismatique » p. 320.

حيث يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام هو الإيديولوجيا الوحيدة المتكاملة في نطاقها فقط يستطيع المسلمون إنشاء مجتمع نموذجي متطور. ورغم أنهم ليسوا "كتيار محمد عبده الداعي إلى العقل والتجديد بل يريدون تحقيق الإسلام الأول"[1] . وأنّه لابدّ من الوصول إلى السلطة لتطبيق هذه الإيديولوجية تطبيقــا عمليــا ولكــن عبد الناصر كان يرفض مثل هذا التصور لأنه وكما أسلفنا القول يطمح إلى بناء الدولة الحديثة التي تقوم على الديمقراطية والعلم والتكنولوجيا. وبالتّالي يجب إخضاع الدّين ومؤسساته لإشراف السلطة السياسية من أجل الأهداف الوطنية والتنموية للدولة، وبسبب هذا التناقض الحاد بين الموقفين وقع الصدام والصراع.

وعلى الرغم من أنّ عبد الناصر حاول في بداية الثورة أن يبقي على علاقات طيبة مع الإخوان حتى أنه كان يعرب عن تأثره بالمرشد حسن البنّا وبأنه كان يستمع إلى خطبه.[2]

إلا أنّ رفض الإخوان الاشتراك في أوّل حكومة للثورة وإشتراطهم على رجالات هذه الثورة عدم إصدار أي قرار إلا بعد مشورتهم، ثم الكراهية التي كان يكنها **حســن الهضيبي** لعبد الناصر شخصيا جعل العلاقات بين الطرفين تتسم بالتوتر والعدائية وعدم الثقة.[3]

حتى أنّه صدر قانون تنظيم الأحزاب السياسية رقم 179 لعام 1952 الذي نصّ في الفقرة الثانية من مادته الأولى أن "يعتبر حزبا سياسيا الجمعية أو الجماعة التي تقوم على محض أغراض علمية أو إجتماعية أو ثقافية أو دينية."، كان ذلك يعني أنّ على الإخوان الخيار بين كونهم حزبا سياسيا، أو جمعية دينية اجتماعية. والحال أن الإخوان قد فصلوا منذ عهد مرشدهم حسن البنّا كونهم حزب سياسي يقوم على المصحف والسيف.

---

[1] أنظر مقال "جمال عبد الناصر" بقلم البروفسور فرتز شتبات ، ترجمة د. رضوان السيد : مجلة الفكر العربي السنة الأولى عدد 4-5 سبتمبر- نوفمبر 1978، ص 158.

[2] كيف أصبحت اشتراكيا ؟ "كنت بحكم نشأتي وقراءاتي الدينية قد أعجبت بفكر الإخوان المسلمين ونشاطهم وكثيرا ما استمعت إلى خطب المرحوم الشيخ حسن البنّا حيث شد إعجابي وإنبهاري. ولكنني أيضا لم أقتنع بالانضمام إليهم. ولم أتخذ موقفا محددا من أفكارهم ومن القضايا التي يثيرونها ولكن أثارتني بعض تناقضاتهم في المواقف السياسية والاقتصادية التي كانت مطروحة للجدل والحوار فلم تتجاوز تقريبا مرحلة الشعارات العامة، ولم أكن قد قرأت بعد شيئا عن الإشتراكية الهم إلا ما كان يدرس لنا بصورة مبسطة ومن زاوية معادية للشيوعية ومحبذة للمذهب الفردي الرأسمالي في أغلب الأحيان...
نقلا عن دواد (ضياء الدين) : سنوات مع عبد الناصر، دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع (د. ت) ط ، ص 21.

[3] Richard Mitchell, **the Society of Muslim Brothers**, Oxford University Press. London 1969. P 108.

وعلى الرغم من تظاهر الإخوان بقبولهم لحل وسط يقضي بفصل العمل الدّيني عن العمل السياسي، إلاّ أنّهم في حقيقة الأمر ظلوا مصرين على الاستمرار بالعمل السياسي، لأنهم لا يفرقون بين الدّين والدولة وأنّهم وفق شعارهم "لا إسلام بدون تطبيق الشريعة".

ويكشف لنا كتاب سليمان الحكيم : "**عبد الناصر والإسلام**" دراسة حول السياسة للدّين أم الدّين للسياسة عن بعض المفارقات التي وقع فيها عبد الناصر في علاقته بالأحزاب وسواء كانت عن وعي سياسي أم عن تعاطف مع فئة من الناس كان يكن لهم الإحترام والتقدير، حيث أنه عندما أصدرت الثورة قرارا بالعفو الشامل عن كلّ الجرائم السياسية التي وقعت قبل 1952، وقد بلغ عدد المفرج عنهم آنذاك 934 سجينا كان معظمهم من الإخوان المسلمين، وقد استثنى عبد الناصر الشيوعيين من هذا القرار باعتبار أنّ الشيوعية جريمة إقتصادية لا سياسية.

"وإذا قلنا أنّ معظم المسجونين السياسيين كانوا إمّا من الإخوان أو من الشيوعيين. عرفنا أن الهدف الأساسي من وراء هذا القرار كان المقصود به الإفراج عن سجناء الإخوان المسلمين في المقام الأول دون الشيوعيين، ورغم ذلك فقد وجد جمال عبد الناصر من بين قادة الإخوان المسلمين من يتهمه بأنه كان شيوعيا، ففي كتاب "**الإخوان والثورة**" يقول الشيخ حسن العشماوي بأنّ جمال عبد الناصر كان عضوا في خلية شيوعية تسمى "موريس" وهي التي قامت بحرق القاهرة في ينابر 1952."[1]

كما أصدرت الثورة سنة 1953 قرارا بحلّ جميع الأحزاب السياسية في مصر واستثنت للإخوان المسلمين من قرار الحل باعتبارها جمعية دينية وليست سياسية. وحينما تقدم الإخوان لوزير الداخلية بطلب يقرون فيه بأن الإخوان المسلمين حزب سياسي وليس جماعة دينية ذهب عبد الناصر بنفسه إلى وزارة الداخلية ليسحب منها الإقرار حتى لا يعرضهم للحلّ أسوة ببقية الأحزاب السياسية الأخرى التي شملها ذات القرار. وذلك رغم معرفة عبد الناصر ويقينه بأنّ الإخوان حزب سياسي أكثر منه جمعية دينية.[2]

وهذا ما يحملنا على التساؤل لماذا عبد الناصر لم يكن قاطعا فاصلا مع حركة الإخوان المسلمين، لماذا هذا التعاطف معهم، وكأن هذا ما أعربنا عنه سابقا بأن الثورة قد حملت بذرة فنائها في داخلها، جراء هذا التذبذب حينا والعاطفة حينا آخر.

---

[1] الحكيم (سليمان): **عبد الناصر والإسلام، السياسة للدين أو الدين للسياسة** "دراسة". دار الكرمل للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع. (د. ت). ص ص 16-17.

[2] المرجع السابق، ص 17.

فعبد الناصر لم يكن يصدر قراراته في صالح الإخوان فحسب، بل كان يفسرها وفقا لمصلحتهم. فهم جماعة دينية وليست سياسية حين يحلّ الأحزاب السياسية، وهم جماعة سياسية وليست دينية حينما يفرج عن المسجونين السياسيين.

وهذا الخلط لدى عبد الناصر في صفة الإخوان "سياسية" أم "دينية" نجد خلطا آخر موازيا له أذكى الخلاف والشقاق والعداوة بين الطرفين وذلك عندما يخلط الإخوان مسألة خلافهم مع الناصرية فيخلطون بين الخلاف الدّيني والخلاف السياسي، وحين يتصوّرون أنّ الخلاف هو خلاف ديني وليس خلافا سياسيا. وإن كان الإخوان حاولوا إضفاء الصفة الدينية على خلافهم السياسي مع عبد الناصر لإظهار هذا الأخير أمام الجماهير في صورة "الخارج" أو "الزنديق" الذي يجب قتله أو عزله على الأقل.[1]

والحال أن الخلاف بين عبد الناصر والإخوان كان خلافا سياسيا في المقام الأول. ولم يكن خلافا دينيا بمعنى أنه كان خلافا في إطار تطبيق "الشريعة" ولم يكن الخلاف في إطار "العقيدة" فكان شعار "**لا قومية بدون علمانية**" في مقابل "**شعار لا إسلام بدون تطبيق شريعة**".

ولمزيد النكاية حاول الإخوان إضفاء صفة الدينية على وفاق عبد الناصر السياسي مع الإتحاد السوفياتي، وكأنّ إتفاق عبد الناصر مع السوفيات في السياسة كان إتفاقا في العقيدة أيضا تماما كما تصوروا وصوروا أن الخلاف السياسي معهم كان خلافا في العقيدة وإن كان كلا التفسيرين خاطئ، فلا الخلاف السياسي خلاف في العقيدة مع الإخوان. ولا الاتفاق السياسي إتفاق في العقيدة مع روسيا.[2]

ثم قادهم ذلك إلى بدء معركة مكشوفة مع عبد الناصر في محاولة للإطاحة به أو قتله، وقد شهدت سنة 1953 محطات هامة تمثل أوجه الصراع بين الطرفين:

أوّلا : مباحثات الإخوان مع الإنقليز لحلّ القضية الوطنية. وثانيهما : تغلغل الإخوان داخل الجيش وإتصالهم الوثيق **بمحمد نجيب** [3]، ومطالبة عبد الناصر بحلّ التنظيم السرّي للإخوان[1].

---

1 المرجع السابق، ص 18.

2 الحكيم (سليمان) : المرجع السابق، ص 18.

3 خلال فترة من تموز/يوليو 1952 حتى تشرين الثاني/نوفمبر 1954 تولى الرئيس محمد نجيب رئاسة الدولة المصرية بيد أنه خلال تلك الفترة كانت القوات البريطانية متمركزة في منطقة السويس طبقا لمعاهدة عام 1936،

وهي تطوّرات شكلت إحراجا كبيرا لعبد الناصر وأنصاره من الضباط، خاصة وأن مجلس قيادة الثورة كان في مواجهة أخطر المشاكل التي هددته في الصميم، وتتعلق بمصير الثورة وقيادتها العسكرية : هل تبقى ؟ أم ترجع بضباطها وجنودها إلى الثكنات والعمل العسكري وتكتفي بخلع الملك فاروق وإعلان الجمهورية، وإعادة النمط الديمقراطي الليبرالي الذي كان سائدا قبل الثورة؟ (2).

كان محمد نجيب والإخوان في صف من يريدون إنهاء حركة الثورة العسكرية والعودة بالحكم إلى الحياة الليبرالية السابقة، فما كان على عبد الناصر ومؤيديه الذين كانوا على إطلاع كامل بمجريات الأمور وخفاياها، أن يتحركوا لحسم الموقف لصالح إستمرار الثورة وحمايتها، فقرر حل جماعة الإخوان المسلمين باعتبارهم حزبا سياسيا يطبّق عليهم قانون حل الأحزاب، كما طلب من محمد نجيب إستقالته في 27 شباط / فيفري 1954، مما أدى إلى أزمة مارس/ آذار 1954، التي أشعلها الإخوان ولعبوا فيها دورا تحريضيا في المظاهرات وحركات الإحتجاج التي طالبت بعودة محمد نجيب. وإنتقدت بشدة إتجاه الثورة وطالبت بإعادة الحياة الديمقراطية. وفي غضون شهر إستطاع عبد الناصر أن يحتوي هذه الاضطرابات وأن يصل إلى نوع من التفاهم مع الإخوان ويستميلهم إلى جانبه، بعد أن سمح بقيام الأحزاب وحلّ مجلس الثورة (قرارات 25 مارس / آذار).

وأطلق سراح حسن الهضيبي وجماعته من السجون . وقعت إثر ذلك اضطرابات خطيرة إنتهت لصالح عبد الناصر بعد تدخل العمال لمناصرة بقاء الثورة وزعيمها. وكانت النتيجة أن كسب قوة الإخوان الشعبية إلى صفه في أحرج مرحلة من مراحل حياته الساسية. (3)

ولكن هذا الوفاق المؤقت والظاهري إنقلب عداوة ضارية بعد محاولة الإخوان إغتيال عبد الناصر في مدينة الإسكندرية أكتوبر / تشرين الأوّل 1954.

فكان الرّد أعنف من عبد الناصر حيث هاجمهم مندّدا بدورهم الوطني وبمحاولاتهم فرض الوصاية على الثورة باسم الدين والإسلام. حيث يقول "**إنهم يعارضون النظام الحاضر**

وكانت المفاوضات دائرة بين مصر وبريطانيا حول الجلاء أضف إلى ذلكانّ السلطة الحقيقية كانت بيد مجلس قيادة الثورة وكانت الرئاسة الفعلية لعبد الناصر.

[1] أنظر: رمضان (عبد العظيم) : **عبد الناصر وأزمة مارس 1954**، مكتبة روز اليوسف، القاهرة 1976، ص 127-145.

[2] أنظر : أحمد (عبد العاطي محمد) : الدين في فكر عبد الناصر، مرجع سابق، ص 146.

[3] المرجع السابق ، ص 146.

ويقولون أن الإسلام غايتنا، لا بل الحكم غايتهم، وليس الدّين عندهم إلا وسيلة للوصول إلى الغرض، وهو الحكم." (1)

وهكذا تشكل سنة 1954 لحظة تمفصل في العلاقة بين الإخوان وقادة الثورة، بعد أنّ كانوا من أشدّ المتحمسين لها. واعتبروها ثورتهم حين قيامها (2) كما أكدوا في البيان الذي أصدروه بعد قيام الثورة بأسبوع وطالبوا بإقصاء الملك، وبالإصلاح الشامل والجذري لإدارات الدولة ومؤسساتها وبإلغاء كافة القوانين المقيدة للحريات، وبالقضاء على التفاوت الاقتصادي والاجتماعي، وبتحديد الملكيات الزراعية الكبيرة (3) وبوضع تشريعات عمالية تحمي العمال وتبيح النقابات المهنية، كما طالبوا بتمصير البنك الأهلي وبإلغاء كافة الإمتيازات، وبتحويل المساجد إلى مراكز للحياة الاجتماعية والدينية والثقافية. (4)

وبالتالي، فإنّ هذه المقترحات تجعل الإخوان في صف الثورة ومن المؤيدين للإصلاحات الاجتماعية وتطويرها، وتجعلهم على إتفاق والخطاب الناصري في ركن هام وأساسي ألا وهو العدالة الاجتماعية كالمساواة وتكافؤ الفرص وتقريب الفوارق بين الطبقات ومحاربة الفقر والحرمان ومنع تكديس الثروات، كما تتفق الرويتان في اعتبار العمل شرف وحق لكلّ إنسان وركنا هاما في تنمية الثروة وتوزيعها وبالتّالي الحصول على قسط عادل منها. كما تعتبر الملكية الفردية وظيفة اجتماعية تخضع لمتطلبات المصلحة العامة. (5)

وعلى الرغم من هذا الإلتقاء بين الرؤيتين الناصرية والإخوان إلا أنّ تناقض أهدافها وأسسها ومنطلقاتها يجعل من هذا التلاقي محدودا فلا معنى له ولا قيمة، فهما يتناقضان في وضع المسألة الاجتماعية في سياق المشروع العام لبناء الدولة وفي موقفهما من المسألة السياسية، وحركة التاريخ والتطوّر وأسباب تخلف المجتمع العربي وسبل النهوض به وفي نظرتهما إلى المؤسسة الدينية ودورها في بنية الدولة العصرية، وفي طبيعة الرابطة السياسية بين أبناء الوطن الواحد والأمة الواحدة، وما يمكن أن يتفرع عن ذلك من المواقف حول

---

[1] عبد الناصر : **مجموعة خطب عبد الناصر**: القسم الأول، وزارة الإرشاد ، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، (د. ت)، ص 89.

[2] راجع: غارودي (روجيه) : **الأصوليات المعاصرة ومظاهرها**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط 1، ص ص 76-77.

[3] إقترحت الثورة أن يكون الحد الأعلى للملكية مائتي فدان، بينما أصر الإخوان على أن يكون خمسمائة فدان.

[4] أنظر : رمضان (عبد العظيم) : **عبد الناصر وأزمة مارس 1954**، ص ص 109-110.

[5] إبراهيم (سعد الدين): **المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر**، مرجع سابق،ص 511.

وضعية الأقليات، ودور المرأة والتفاعل مع المجتمعات والثقافات الأخرى غير العربية والإسلامية.[1]

حاول الإخوان منذ البداية مصادرة الثورة والسيطرة عليها وجعلها تحت وصايتهم ولكن عبد الناصر لم يكن بذلك الضعف ليخضع لهم أو يسايرهم. ونلمس ذلك في الحوار الذي جرى بين عبد الناصر والمرشد العام لحركة الإخوان حسن الهضيبي غداة نشر بيان تأييد الإخوان للثورة وهو ما نلمس فيه أن التأييد كان مشروطا برأيهم، وكأنه يقول "نحن معك شرط أن لا تتجاوزنا"، إذ طلب الهضيبي من عبد الناصر أن تطبق الثورة أحكام القرآن والشريعة الاسلاميّة، فكان عبد الناصر واضحا بقوله إنّ الثورة قامت حربا على الظلم والاستبداد السياسي والاجتماعي والاستعمار البريطاني، وهي بذلك ليست إلّا تطبيقا لأحكام القرآن، لكن الهضيبي لم يتحمّس لهذا الجواب "السياسي" كما طلب من عبد الناصر أن تصدر الثورة قانونا بفرض الحجاب وغلق دور السينما والمسارح والبارات، فردّ عبد الناصر : إنّك تطلب مني أمورا لا طاقة لي بها لكن الهضيبي ظلّ مصرا على مطلبه فقال عبد الناصر أنه لا يستطيع أن يفرض الحجاب على ابنته التي تذهب إلى كلية الطب سافرة فهل يجرأ على فرضه على المجتمع المصري ليدخل في معركة مع 25 مليون مصري، أو نصفهم على الأقل.[2]

ولعلّ النظرة الشخصية للإخوان المسلمين للشريعة الإسلامية، وتفسيرهم لها بالمقياس الذي يتناسب مع مصالحهم السياسي، تتضح بجلاء في إشتراط الإخوان ومرشدهم العام الهضيبي على عبد الناصر أن تعرض قرارات الثورة عليهم قبل إصدارها ليستمر تأييد الإخوان للثورة.

حيث طلب الهضيبي صراحة "أن يعرض عليهم أي قرار للثورة قبل إصداره.." ولعله كان من حق الإخوان المسلمين أن يطلبوا هذا الطلب من عبد الناصر وفق ما هو مقرر شرعا حسب الآية الكريمة والتي تخاطب أولي الأمر "وشاورهم في الأمر" وقوله تعالى في سورة الشورى "وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ"[3].

ولم يمانع عبد الناصر في هذا الطلب الذي هو مقرّر شرعا ولكنه لم يقرّر شرعا للإخوان المسلمين فقط كما كان يريد الهضيبي من خلال شرحه للآية الكريمة، وتفسيرها كما

---

[1] المرجع السابق، ص 512.

[2] نقلا عن أحمد (رفعت السيد) : **الدين والدولة والثورة**، ص 130-131 : أورده ظاهر (محمد كامل) : في الصراع بين التيارين الديني العلماني، مرجع سابق، ص ص 425 – 426.

[3] القرآن الكريم : سورة الشورى، آية 38.

يوافق مصالحه فهذا ليس حقّ الإخوان وحدهم ولكنه حقّ الإخوان وغيرهم من كلّ المخلصين من أهل الرأي دون التقيّد بهيئة من الهيئات كما قال عبد الناصر في ردّه بأن **الثورة قامت بدون وصاية أحد عليها وهي لن تقبل أن توضع تحت الوصاية .. ولكن هذا لا يمنع من التشاور في السياسة العامة مع المخلصين من أهل الرأي دون التقيّد بهيئة من الهيئات.**[1]

فالإخوان أرادوا من عبد الناصر أن يشاورهم في الأمور السياسية كرجال دين، وليسوا كرجال سياسة لأنّهم لو كانوا يطلبون ذلك كرجال سياسة لطلبوه لهم ولغيرهم، وما ساءهم أن يقوم عبد الناصر بإشراك غيرهم من رجال السياسة من أهل "الرأي المخلصين" معهم في هذا الأمر.

ولأنّهم كانوا يطلبون ذلك كرجال دين، فقد رأوا أن يطلبوه لأنفسهم فقط دون غيرهم. وذلك طبعا لأنهم كانوا لا يرون أنه لا أحد غيرهم له ما لهم من سلطة دينية في طول البلاد وعرضها، ولذلك فهم أولى بتقديم المشورة في الأمور السياسية، وبالتّالي،كانوا يستـــدرجون عبد الناصر إلى وضع "الدّين للسياسة" على طريقتهم بدلا من أن تكون السياسة للدين على طريقة عبد الناصر.[2]

وهكذا كان الإخوان يلعبون في حلبة السياسة بقوانين دينية وكانوا يلعبون في حلبة الدّين بقوانين سياسية، ولم يدركوا أن لعبة السياسة لها قوانينها، وأنّ الدّين ليس مجرّد لعبة.[3]

وكان خطأهم الدائم هو نزولهم بالدّين إلى مستوى المناورات السياسيّة واستخدامه كورقة في اللعبة السياسية يلوون بها ذراع الخصم، فإنّ لم يفوزوا بالقاضية فازوا بالنقاط.

وكما يقول عبد الناصر **"أنّ جوهر الرسالات .. لا يتصادم مع حقائق الحياة وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف ومن محاولات الرجعية أن تستغل الدين" أو قوله "نحن ننظر إلى الدّين على أنّه قوة تقدميّة هائلة، لم تكن المشكلة أبدا في الدّين، ولكن المشكلة كانت في القوى الرجعيّة..".**

وقد يعدّ البعض أنّ الخطوة التي قام بها عبد الناصر لإصلاح المؤسسة الدّينية العريقة الأزهر يعد خطوة إلى الوراء في سياق العلمانية لأن المؤسسة الدّينية في مصر مرموز إليها بالأزهر. وقد قامت الناصرية بمدّ الأزهر بروح جديدة عندما قررت تحديثه مخرجة إياه من الخدر وعدم الفاعلية التي كانت تغرق فيهما. ولكن بأي ثمن ؟ لقد أصبح الأزهر في عهد

---

[1] أنظر الحكيم (سليمان) : عبد الناصر والإسلام ... مرجع سابق، ص ص 28-29.

[2] أنظر المرجع السابق، ص 29.

[3] المرجع السابق، ص 19.

الناصرية آلة لصنع محامين وأطباء واقتصاديين جميعهم متدينون، وتحول بذلك إلى محكمة تفتيش أخلاقية وفكرية. وهكذا ظلّ الإخوان يعملون في الخفاء لنفس الهدف وهو الإطاحة بعبد الناصر ونظام الثورة واستغلال فترات الأزمات للتحرك في هذا الإتجاه، وهو ما فعلوه في أواسط الستينات عندما حاولوا الإطاحة بعبد الناصر في ظلّ ظروف داخلية وإقليمية عصيبة، وفي وقت كانت فيه خطوات التّحول الاشتراكي في مصر تسير على قـدم وسـاق وكـان عبد الناصر قد تقرّب من اليسار داخليا وخارجيا مما أدى إلى استثارة بقية القوى التقليديّة المحافظة التي هبت للتصدي للقوانين الاشتراكيّة وتوافق ذلك مع تصاعد الصراع بين اتجاهات الثورة وسياسة حلف بغداد، وبعض الأنظمة العربيّة المرتبطة بالإسلام كأساس لشريعتها، وتطوّرات حرب اليمن حيث كان الإخوان من خلالها يحاولون تأليب الرأي العام الشعبي والعسكري ضدّ عبد الناصر ونظامه. (1)

فلم يرى عبد الناصر المشكلة أبدا في الدّين ولكن المشكلة الحقيقية كانت في السياسة حين تحاول أن تلوي عنق الدّين لتضمه تحت جناحها أو تستخدمه كورقة "بنكنوت" تشتري به مصالحها، كان يرى المشكلة في بعض السياسيين الذين يرتدون عمامة الشيوخ ويحولون مصالحهم إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، المشكلة الحقيقية كما يراها عبد الناصر ليست في الآيات القرآنية ولا الأحاديث النبوية في ذاتها ولكن المشكلة كانت تكمن في خلفاء نابليون بونابرت، والحاج عبد الله مينو، وحسن البنّا، والملك فؤاد وبريجنسكي إلى آخر ما في القائمة من أسماء. كان في ذيلها "الرئيس المؤمن"(2)

وفي خطابه ليوم 8 آذار / مارس عام 1965 يقول : "**لازالت مواجهتنا موجودة مع إسرائيل، مع الاستعمار. مع الرجعية، لا هم حايسيبونا ، ولا إحنا حنسبهم، إحنا عناصر متضادة...**"

وفي دفاعه عن الاشتراكية من منطلق الدين ذاته يقول "الدّين الإسلامي هو دين العدالة ودين المساواة بكل معانيها.. إنّ الدّين الإسلامي كان أول ثورة وضعت مبادئ الإشتراكيّة التي هي خاصة بالعدالة والمساواة".

---

1 أنظر : **مجموعة خطب عبد الناصر**، القسم الخامس، ص 403 و 503.
2 أوردة : الحكيم (سليمان): **عبد الناصر والإسلام**، ص 50.

"إن العدالة هي شريعة الله، شريعة العدالة تأبى أن يكون الغِنَى إرثا والفقر إرثا، الدولة التي أقامها محمد صلى الله عليه وسلم كانت أوّل دولة إشتراكية في العالم."(1)

وحين قال عبد الناصر بأنّ اشتراكيتنا هي الإشتراكية العلمية "خرج الذين أثاروا الخلاف ليقولوا بأنّ عبد الناصر أصبح ماركسيا ملحدا، كما لو كان العلم والاشتراكية حكرا على ماركس والملحدين فقط، وكما لو كان الإسلام ضدّ العلم، وضدّ الإشتراكية."(2)

وكان ردّ عبد الناصر أنّ هذا الخلط مرده الفراغ الفكري العلمي في عالمنا حين يقول لمجلس الأمّة سنة 1964 "إن إشتراكيتنا علمية، بمعنى أنها قائمة على العلم لا على الجهل **"وإنها ليست أبدا إشتراكية مادية... وأنها ليست خروجا على الدّين".**(3)

ثم نجد توضيحا آخر في محاضرة ألقيت في المركز الثقافي العام لوزارة المعارف في 1965/08/17 يقول: "وإنما ألوم رجال الفكر والعلم لدينا وأنهم هم المسؤولون عن هذا الفراغ الفكري العلمي تجاه مشكلات الحياة وحلولها التي كان يجب أن تنبثق من واقعنا وعقائدنا، ذلك الفراغ الذي كان لابد أن يملأ بسرعة بما نكتشفه لدى الإسلام من خصائص وقوى مبدعة هائلة وإلاّ فإنّه سيملأ رغما عنّا بفلسفة مفروضة علينا وبمبادئ غريبة وافدة إلينا..."(4)

وبالتّالي، فإنّ عبد الناصر الذي كان يقول عن نفسه إنه يساري ومتطرف أيضا,ومع ذلك ففي عهده بني من المساجد أضعاف ما بني في مائة سنة سابقة عليه وأنشئت إذاعة القرآن الكريم وطبعت ووزعت مئات كتب التراث الديني والمصاحف التي انتشرت في جميع أرجاء العالم وطبع المصحف المرتل، وطور الأزهر وتولى الإمامة والخطابة مئات من الأئمة والوعاظ المؤهلين واستقبل الأزهر والجامعات مئات من الشباب المسلم في إفريقيا وآسيا وكل بلاد العالم وأقيمت لهم مدينة البحوث... كل ذلك تم إنطلاقا من إيمان بالله عميق وإيمان بالإشتراكية في نفس الوقت كأسلوب حتمي للتغيير لصالح جماهير الشعوب العاملة.(5)

وبينما كان عبد الناصر يخوض غمار التحوّلات الاجتماعية الكبرى والتطبيق الاشتراكي العلمي والتنمية على الصعيد الداخلي، ومعركة الوحدة العربية والقومية العربية والأحلاف العسكرية والسياسية والتحدي الاسرائيلي على الصعيد الخارجي كان كتاب

---

[1] المرجع السابق، ص 57.

[2] المرجع السابق، ص 72.

[3] أوردة د. الدواليبي (معروف): **نظرات إسلامية في الإشتراكية الثورية**، دار الكتاب الجديد، ط 2 1966، ص 5.

[4] المصدر السابق، ص 22.

[5] أنظر: داود (ضياء الدين) : **سنوات مع عبد الناصر**، دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع، (د. ت). ط، ص 27.

السيد قطب " معالم في الطريق " قد أصبح المنهج الفكري للإخوان وقوله بالحاكمية العليا في المجتمع لله وحده ووصفه للمجتمع بالجاهلية.

وكأنّنا بالخلاف بين الناصرية والإخوان لم يعد لا خلافا سياسيا ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية. حيث لو كان الأمر كذلك لأمكن وقفها، وإذا بالخلاف يتحوّل إلى معركة عقيدة من وجهة نظر الإخوان "إمّا كفر أو إيمان وإمّا جاهلية أو إسلام" وبرأي قطب "**أنّ هدف الإسلام لم يكن تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية ولا سيادة الأخلاق ولم كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا. وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة. بل أي مسؤول إنما ينازع الله سلطته.."**[1]

وبالتّالي،يشكل كتاب قطب ومضمونه ذروة الهجوم الفكري والتحريض الإخواني ضدّ الثورة وأهدافها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية من خلال فرض إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن والشريعة ولو بالعنف والقوة. ومن المفارقات أن "معالم في الطريق" طبع ووزع وأعيد طبعه عدّة مرات بعلم وموافقة من عبد الناصر.

إلا أنّ الرّد على مضمون هذا الكتاب جاء رسميا من الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي رئيس لجنة الفتوى بالأزهر بناء على طلب شيخ الأزهر يومئذ حسن المأمون حيث ندّد السبكي بالأسلوب الاستفزازي للكاتب الذي "يهيج المشاعر الدّينية للقارئ". وهاجم السبكي مقولة "حاكمية الله" واعتبرها كلمة حقّ يُراد بها باطل، كما هاجم دعوته إلى هدم النظم القائمة وطرد الحكام وإيجاد مجتمع جديد، وخلص إلى القول بأنّ قطب إنسان مغرق في التشاؤم و "إستباح باسم الدّين أن يستفز البسطاء إلى ما يأباه الدّين من مطاردة الحكام وإراقة الدماء والقتل للأبرياء وتخريب العمران، وترويع المجتمع وتصديع الأمن وإلهاب الفتن، وقارن السبكي بين دعوة قطب وإنجازات الثورة المصرية وما ظفرت به من نجاح باهر في كل مجالات الحياة، كما صرح بأن دعوة الإخوان دعوة مدسوسة على ثورتنا باسم الغيرة على الدّين وأن الذين يزعمون هذه الدعوة أو إستجابوا لها إنما أرادوا بها النهاية بالوطن والرجوع به إلى الخلف وتلك هي الفتنة الكبرى[2] . وتكمن أهمية هذا الردّ في أنّه صادر عن أكبر مؤسسة دينية إسلامية وأنّه الردّ الرسمي للنظام السياسي الناصري على المنهج الفكري للإخوان.

---

1 نقلا عن ظاهر (محمد كامل)، **الصراع بين التيارين**، مرجع سابق، ص ص 426-427.

2 المرجع السابق، ص 428.

وواصل الإخوان محاولات إغتيال عبد الناصر، وكانت محاولة عام 1965 حيث توجّه الإخوان إلى **كمال الدّين حسين** الذي استقال من حكومة عبد الناصر سنة 1963 لأنّه كان معارضا لمساعدة ثورة اليمن ورغم أن كمال الدين حسين كان قد أدانه البرلمان حين كان وزيرا للتعليم العالي في قضية خطيرة إلا أن عبد الناصر جاء إلى مجلس الأمة ليقول بأن الوزير يعبر عن رأي الحكومة وعن رأيي . ولأول مرة في تاريخ الديمقراطية يسحب المجلس إدانته للوزير إكراما لعبد الناصر، أمّا كمال حسين عندما توجه إليه الإخوان في 1965 ليعرضوا عليه قبول منصب رئاسة الجمهورية إذا نجحت خطتهم باغتيال الرئيس فلم يكلف نفسه عناء "التبليغ عن الإنقلاب" ممّا أحزن عبد الناصر حزنا عميقا [1] . وسنة 1966 أعدم السيد قطب.

ومجمل القول، فإنّ الناصريّة لم تستطع أن تبتعد كثيرا عن الدين لأن اللّجوء إليه يبقى وسيلة مهمة للسيطرة على الجماهير التي هزّتها نتائج الحرب. فأصبحت الهزيمة والنصر من عند الله وأصبح التقرب من الدين والمتدينين يتمظهر في الكلمات والألفاظ المستعملة.

وقد عمل جاهدا على إرساء المجتمع العلماني حتى يتجاوز أخطار الرجعيّة الدّينية والاستعمارية مستعينا بكل القوّة وحتى بقوّة الدين فإلتجأ إلى : [2]

- العلمانية بما هي فصل الدّين عن الدولة وليس العداء بينهما فيرى العلمانية أساس جوهري في قيام الدولة وفي علاقة المواطنين بها بغض النظر عن إنتماءاتهم الدّينية والمذهبيّة أو القوميّة.
- وكون المواطنون متساوون لا يجوز التمييز بين مواطن وآخر بسبب الإنتماء الديني أوالطائفي أو القومي، وتولي الوظائف العامة لا يحدّده سوى الولاء للوطن والكفاءة. وأن الإسلام جزء أساسي في تكوين تراث الأمّة العربية وقد كان لهذا التراث تأثير هام في إضفاء ملامح وخصوصية للشعب العربي المصري وتميزه عن غيره من الشعوب.

والأهم أن الحركات الدينية المتطرفة حركات تعصب وإنقسام ورجعية في المجتمع ولذلك لا يجوز أن تقوم على هذا الأساس في إطار العمل السياسي.

---

1 عوض (لويس): ضمن: **ما تبقى من التجربة الناصرية عن الفكر العربي**، السنة الأولى، العدد 4، 5 سبتمبر/ نوفمبر 1978 ص 71.

2 أنظر: د. منيف (عبد الرحمان): **القومية والهوية والثورة العربية ضمن كتاب دراسات في الحركة التقدمية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 بيروت جوان /حزيران 1987.

إلاّ أنّ التجربة الناصرية الاشتراكية لم تكن أفضل حظّا من تجربة الحكم الليبرالي رغم أنها نبعت من الهموم التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للشعب العربي المصري. لكن الغرب الذي يعتبر إخضاع تطوّر الشعوب المتخلفة لإشرافه لم يكن يريد لهذه التجربة أن تنجح لا على الصعيد القومي، ولا على الصعيد العسكري ولا على الصعيد التحول البنيوي للمجتمع. الأكيد أنّ سقوطها كان بمساهمة عوامل ذاتية جوهرية، إلاّ أنّ الصراع العربي الإسرائيلي من ناحية وتيّار القومية العربية والوحدة العربية والتحرر الوطني الذي تمثله الثورة الناصرية وبالإضافة إلى راديكاليتها وقربها من منابع النفط ومرجعيتها لحركة التغيير والتحرّر في العالم المتخلف من ناحية أخرى كانت من العوامل الرئيسية لهزيمتها وسقوطها في أواخر الستينات إثر نكسة يونيو 1967.

و مجمل القول، فإنّ التداخل الدّيني بالقومي ضمن الطرح الوحدوي الناصري لم يسلم من النقد من قبل فريق من التقدميّين العرب يعتبر أنّ مسالة الوحدة تمتص أكثر ممّا تستحق مسألة التقدم و تجعلها ملحقة، فضلا عن أنّ ذلك الفريق ينفر من الملمح السلفي للوحدة العربية،و بالتّالي،يستأخر قضية الوحدة"[1] حتى أنّ **ياسين الحافظ** يصف هذه الرؤية ب "العدميّة القومية" و يؤكد ردّا عليها بأنّه "في مجتمع، كالمجتمع العربي الحالي،حيث تهيمن إيديولوجيات إسلامية، من الطبيعي أن نرى ملمحا سلفيا إسلاميا في مطلب الوحدة العربية لدى الجماهير الشعبية، لكن العنصر الموضوعي و الأساسي في مطلب الوحدة العربية ليس كذلك،فهو بالأحرى يتجه إلى المستقبل، و فضلا عن ذلك،فإنّ الايديولوجيا السلفية الحقة لا تنظر بإرتياح إلى الوحدة العربية، إذ ترى فيها تعويضا، مرفوضا، عن الوحدة الإسلامية..وفضلا عن ذلك فإنّ الوحدة العربية، كأي حدث تاريخي، ستكون كما يريد صانعوها..."[2]

و من منطلق هذه الرؤية النقدية لماركسي تقدّمي مثل ياسين الحافظ نجد كشفا عن مواطن الخلل و الثغرات الإيديولوجية من عين ناقدة و إنّ مثل بفكره تيارا مناهضا للقوميّة الوحدوية و ناقدا للتجربة الناصريّة ليعرب عن ذلك بقوله:"**عندما تبيّنت الدور المهيمن الذي يلعبه العامل الإيديولوجي، تكشف لي قصور تفسير تعثر التجربة الناصرية ثم إخفاقها**

---

[1] شقير(رشيد):**قراءة في المسألة القومية في فكر ياسين الحافظ**،عن مجلة الوحدة السنة الأولى عدد 7 أفريل/نيسان 1985 ،ص110.

[2] اورده شقير(رشيد):المرجع السابق،نفس الصفحة

بالعامل الطبقي البرجوازية الصغيرة.لم تخفق التجربة الناصرية لأنها بورجوازية صغيرة،بل بالضبط لان الايديولوجيا التي حكمتها كانت متأخرة و محافظة،و تفتقر إلى وعي كوني و تاريخي. لقد كان عبد الناصر بارتباطه بالشعب و انفتاحه و شجاعته،فرصة تاريخية استثنائية ضاعت على الأمّة العربية،لأنّ الإنتلجنسيا العربية عموما و المصرية خصوصا كانت محافظة و خاوية فكريا،و لأنّ النخبة الناصرية(وهي جزء من الإنتلجنسيا المصرية) لم تكن تملك وعيا مطابقا لحاجيات التقدّم العربي،كان التناقض بين الثورية السياسية و المحافظة الإيديولوجية المجتمعية يلغم التجربة الناصرية، إذ في الوقت الذي كان فيه النظام الناصري يحصد الإخوان (و نرمز بهم هنا إلى التيار السلفي كلّه) سياسيا، كان يزرعهم ثقافيا و إيديولوجيا، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة 5 حزيران القاصمة."[1] و كأننا بالحافظ قد وضعنا في مفارقة ضرب الإخوان فبمحنتهم تحولوا إلى إبطال في نظر المجتمع المصري البسيط و هذا ما يفسر المدّ الإسلامي بمجرد النكسة و تراجع الفكر القومي في أواخر الستينات.

و على الصعيد الدولي،انتهزت النظم الإسلامية التقليدية مرحلة " **الإغماء القومي**" واستفاقة الحركات الإسلامية لتنقض على الساحة العربية داعية إلى تأسيس حلف إسلامي، ثم منظمة إسلامية - بهدف تمتين الروابط بين المسلمين و حماية عقيدتهم و مصالحهم وهو ما يتفق مع مخططات الدول الكبرى و خاصة الولايات المتحدة الساعية إلى إجهاض المدّ القومي العربي التقدمي،و محاصرة القوى الثورية،و جعل المنطقة بأكملها تحت سيطرة الرجعية الإسلامية بقيادة النظام السعودي.[2]

كما أنّ الرؤية النقدية لياسين الحافظ تحيلنا بالضرورة إلى البحث في جدلية القومية العربية والأمميّة الشيوعيّة.

---

[1] الحافظ(ياسين):**الهزيمة و الايديولوجيا المهزومة**،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت،ط1، تموز 1979،ص ص 31-32 .

و انظر كذلك:الحافظ:**تطور الوعي الوحدوي العربي في فكر الرئيس جمال عبد الناصر – الفكر العربي** عدد 22 1981.

[2] انظر د.المناعي(الطاهر):**الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال مركز دراسات الوحدة العربية**، أطروحة دكتوراه مرقونة كلية الآداب بمنوبة بتونس 2005،ص150.

الفصل الثاني

القوميّة و الأمميّة الشيوعيّة

تمهيد

المبحث الأول: موقف الأحزاب الشيوعية العربية من القضايا القوميّة

المبحث الثاني : تقاطع الطرح القومي و إيديولوجيا الأحزاب الشيوعية، "الأمّة"، "القوميّة" و "الوحدة العربيّة"

المبحث الثالث : مواقف الأحزاب الشيوعية العربية من الحركة الصهيونية و القضية الفلسطينية

1- ملامح القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني
2- موقف الأحزاب الشيوعية العربية من القضية الفلسطينية والحركة الصهيونية الحزب الشيوعي السوري والعراقي (نموذجا)
   - موقف الحكومات العربية من القضية الفلسطينية.
   - موقف الكومنترون و تراجع المواقف

تمهيد:

إنّ العلاقة بين الحركة الماركسية و القوميين قديمة يرجع عهدها إلى تاريخ ظهور الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية أي فترة ما بين الحربين. و لفهم طبيعة العلاقة بين الفكرين لا بد من الإشارة إلى تبني الماركسيين العرب للأطروحة الستالينية في القوميّة. وهي أطروحة تصر على أهمية العامل الاقتصادي في تأسيس الهويّة، و تعتبر أنّ القوميين يمثلون حركة برجوازية تخدم مصالحها على حساب سائر الشرائح الاجتماعية و لاسيّما طبقة العمال.

و لقد كانت هذه النظرية التي تشبث بها الماركسيون العرب منذ فترة ما بين الحربيّن في تصادم مع طلائع الفكر القومي في هذه المرحلة و كان أعنف ردّ عليها من قبل القوميين صادرا عن الحصري الذي لم يكن يهتم بالعامل الاقتصادي في نشوء الأمم.فقد تصدى لأراء ستالين بالنقد و سنعود إلى ذلك لاحقا في فصل الجدل الفكري بين التيارات المناهضة للقومية و المتناهضة فيما بينها.كما واجه الفكر القومي عموما النزعة الأمميّة باعتبارها دائرة أوسع تذوب فيها القوميّات.

و بالتّالي، تصدى الماركسيون العرب للفكر القومي منذ البداية فلم يكونوا متحمسين للقضية الفلسطينية لأنّ المشكلة في نظرهم ليست مشكلة إستيطان أو مناورة إستعمارية بقدر ماهي مشكلة صراع طبقي. فالقضية الأم لدى أنصار العروبة لم تكن كذلك عند الماركسيين العرب و بذلك احتد التقابل و التضاد بين الفكرين و بين الحركتين. إلّا أنّ الفروق النظرية العميقة بين الاتجاهين سوف تتضاءل بمرور الزمن و سيقترب الفكر القومي تدريجيا من الأطروحات الماركسية كما سوف يدنو الماركسيون العرب من الفكرة القوميّة، فقد عدلت الأحزاب الشيوعيّة من مواقفها بشكل يكاد يكون مستمرا، و بذلك بسبب هزيمة العرب في مواجهتهم لأعدائهم كما أن القوميين سوف يزداد اقترابهم و استئناسهم بتلك الأحزاب وأطروحاتها كما اصطدمت حركتهم بقضايا التنمية و بإشكاليات الوحدة،و يتجلّى هذا التداني واضحا في تطوّر الفكرة الاشتراكية لدى القوميّين، فقد رأينا اشتراكية البعث و كذلك الحركة الناصرية و حركة القوميين العرب تخطو كلها نحو هذا الاتجاه،و تتطوّر من مثاليات في البداية إلى محاولة تجذير الاختيار الاشتراكي، هذا كما أن بعض فصائل حركة القوميّين العرب قد تبنّت الماركسية بشكل يكاد يكون كاملا و قد اتضح ذلك خاصة بعد هزيمة سنة 1967 .

و من الواضح أن الحراك الجدلي و الصراع بين القوميين و الماركسيين قد أسفر عن مدّ وجزر و تأثير و تأثر، فكما أثرت الحركة القومية في الحركة الماركسيّة، كان للماركسيين أثر في التجربة القومية، و الجليّ أيضا أن الهزيمة التي مني بها الفكر القومي في أواخر الستينات من القرن العشرين قد مثلت تقهقرا و تراجعا للفكر الماركسي العربي وهو دليل على ما وصلت إليه الحركتان من تفاعل و في الرؤى ووجهات النظر.

وهو ما سنحاول استجلاءه بوضوح في هذا الفصل لنبحث في أوجه العلائق بين الفكر القومي و الفكر الماركسي و مدى التوافق و الوفاق و الصراع و الشقاق.

المبحث الأول: مواقف الأحزاب الشيوعية من القضايا القومية:

لقد تأسست الأحزاب الشيوعيّة العربيّة في مراحل مبكرة و عايشت مغلبها المرحلة الستالينية و تأثرت تأثرا بالغا بإستراتيجية ستالين السياسية و الفكرية،و ظهرت و كأنها نسخة عن الحزب الشيوعي السوفياتي الستاليني ،و إن سبق أن تحدثنا في الباب الأول عن الأحزاب الشيوعية العربية نشأتها و تطوّرها و أتينا على عجل على مواقفها من قضايا الأمّة العربية.فإنّنا في هذا الفصل نحاول أن نركز على حزبين من الأحزاب الشيوعيّة العربيّة لنستجلى بوضوح طبيعة المواقف من القضايا الأم. و ليتضح لنا تصوراتها للأمّة و القومية والوحدة العربية و القضايا المشتركة كالقضية الفلسطينية و للخطر المهدّد لها وهو الحركة الصهيونية. حيث تمركزت اهتمامات هذين الحزبين، الحزب الشيوعي السوري و الحزب الشيوعي العراقي، على القضايا القطرية انطلاقا من منظور طبقوي اقتصادي لذلك نادرا ما تداولت مفهوم "الحركة القومية" بل تداولت "مفهوم الحركة الوطنية" مقابل لأرض الوطن القطرية و قضاياه الداخلية و حتى لما تناولت قضايا الأمّة تناولتها من منظور و تصوّر ستاليني الذي يرى أنّ "الأمّة جماعة ثابتة من الناس،لها أرض مشتركة، و لغة مشتركة، واقتصاد مشترك، و تكوين مشترك و تكوين نفسي مشترك ينعكس في الثقافة وفق تعريف خالد بكداش. كما جرى الحديث عن الأمة العربية على أنها "غير متكونة أو أنها في طريق التكون أوأنها تحتاج إلى استكمال مقومات وجودها،حيث يرى خالد بكداش "هناك أرض مشتركة، هناك تاريخ مشترك،لغة مشتركة، فإذا سارت المساعي بما يتعلق بتكوين اقتصادي مشترك تكون الأمّة قد استوفت مقوّماتها."

أمّا مسألة الوحدة العربية فكثيرا ما كررت الأحزاب الشيوعية و خاصة المشرقية منها كونها من أنصار كلّ وحدة عربية موجهة ضدّ الامبريالية و قائمة على أسس ديمقراطية مع الأخذ بالاعتبار الأوضاع و الظروف الموضوعية لكل قطر عربي. و تكاد تكون الأحزاب الشيوعيّة غير مبالية بهدف الوحدة العربية فمثلا كثيرا ما ردد الحزب الشيوعي السوري بكونه حزب النضال ضدّ الاستعمار و من أجل الاستقلال الوطني و حزب العمال و الفلاحين والجماهير الشعبية المناضلة في سبيل مطالبها، و أنّه حزب الاشتراكية العلمية..و هذا الأمر يشمل باقي الأحزاب الشيوعية الأخرى.

إلاّ أننا نلمح لحظة تمفصل تاريخيّة غيّرت نوعا ما من مواقف الأحزاب الشيوعيّة العربيّة و خاصة المشرقيّة منها لتعرف مواقف متشددة تجاه قضايا القومية بعد بعض التساهل و المرونة خاصة بعد سنة 1936. و تواصلت المواقف بين الجذب و الشدّ و المدّ و الجزر إتباعا لسياسة و إستراتيجية و مصالح الاتّحاد السوفياتي إلاّ أننا لا نريد أن نتجاوز هذه اللحظة التاريخية التمفصلية وهي انعقاد المؤتمر السابع للأممية الشيوعية "الكومنترون" و دعوته إلى إقامة جبهات شعبية لمواجهة خطر النازية، دافعا للحزب الشيوعي السوري كي يستكمل تغيّير خطابه في اتجاه المصالحة مع الاتجاهات الوطنيّة الإصلاحيّة و مما ذكره خالد بكداش في خطابه يوم 19 أوت 1935 في الجلسة السابعة و العشرين من المؤتمر:"...و يرى بعض الرفاق أن القومية الإصلاحية (أو الوطنية الإصلاحية) قد أصبحت مناورة امبريالية عادية،وأنّ تطور البرجوازية الوطنية الإصلاحيّة ليست سوى عملية استسلام تام أيام الامبريالية،هذا غلط فعلى الشيوعيين أن يؤيدوا المطالب المعادية للامبريالية التي تطرحها القومية الإصلاحية مع العمل في سبيل إيجاد جبهات شعبية تناضل من اجل هذه المطالب و توسيعها، و هنا ينتج أنّ على الأحزاب الشيوعية في البلدان العربية أن تواجه إمكانية الاتفاق و حتى التحالف مع أحزاب البرجوازيّة الوطنيّة الإصلاحيّة على أنواعها و التي لها تأثير كبير على الجماهير.كما يجب أن نكون بالإضافة لهذا مستعدين لمواجهة احتمال وصول البرجوازية الوطنية الإصلاحية إلى السلطة على أساس اتفاق أكثر أو اقل اتفاقا مع الإمبريالية...ستستمر التناقضات بين البرجوازية و الاستعمار و ينبغي عندئذ أن نقوم بتجنيد الجماهير الواسعة من اجل الضغط بإصرار على حكومات كهذه لكي تحقق الوعود التي أعطتها" ليضيف :"إنّ محوّر الثورة الديمقراطية البرجوازية التي تقترب في البلاد العربيّة هو الثورة الزراعية و لكن ممّا لا جدال فيه أن الحقد القومي للنير الأجنبي و عملائه يدفع الفلاح العربي حاليا إلى توجيه غضبه بشكل

خاص ضد السيطرة الاستعمارية، إن بعض الرفاق ينسون هذا الواقع الأساسي و يقعون في إيديولوجية تروتسكية إنهزامية إذ أنهم يحكمون على مستوى الإمكانيات الثورية بين الفلاحين فقط من خلال مواقفهم من شعار مصادرة الأراضي"[1]

و بالتّالي، فإنّ الاجتماع الذي عقده ممثلو الأحزاب الشيوعيّة في البلدان العربيّة الأعضاء في "الكومنترون" شكل نقطة تحول و تمفصل تاريخي في مسيرة الشيوعيّة العربيّة،حيث درس الأوضاع المستجدة على الخريطة العربية وفق مقررات المؤتمر السابع للأمميّة الشيوعية،ونص القرار الصادر عن الاجتماع على أن النضال ضدّ الاضطهاد الامبريالي و في سبيل الاستقلال الوطني هو القضية الأساسية في مجمل نشاطها و مؤشر وزنها السياسي في البلد. وينبغي على الأحزاب الشيوعيّة أن تغير جذريا موقفها من المنظّمات و الأحزاب الوطنية الأخرى.

و بالتّالي، نرى أنّه بعد التطرف "اليساري في معالجة القضايا الكبرى التي تواجه البلاد و الذي تجسد في طرح شعار "حكومة العمال و الفلاحين" و المطالبة بتحقيق الثورة الاجتماعية الجذريّة قبل نيل الاستقلال، و الموقف الانعزالي و رفض النشاطات المشتركة والتحالفات مع البرجوازيّة الوطنيّة أرسى الشيوعيّون العرب في البلدان العربية أساسا للتحالف و التعاون مع كل الفئات المناضلة ضدّ الاستعمار.

عرفت الأحزاب السياسية الشيوعيّة في مراحل نشوءها الأول مرحلة نضال و كفاح من اجل الاستقلال فمثلا و في إطار اهتمام الأممية الشيوعية بالثورة السوريّة فقد وصل إلى بيروت في أكتوبر 1925 قائد الحزب الشيوعي الفلسطيني (أبو زيام) بهدف الحصول على أخبار ووثائق عن الأوضاع الحقيقيّة للثورة، و تزويد دوائر الأممية بها، و لقد اتفق مع أبي زيام أن يسافر إلى باريس و موسكو للعمل على دعم الثورة السورية من قبل "الكومنترون" و فروعه وإرسال مساعدات للثوار من مال و ذخيرة و سلاح، و أن تقوم الصحف الشيوعية العالميّة بحملات واسعة النطاق حول الأخبار و المعلومات و الرسوم عن الثورة التي يرسلها الحزب الشيوعي في سوريا و لبنان إلى الحزب الشيوعي الفرنسي و في 9 ديسمبر 1925 عقد الحزب الشيوعي مؤتمره الأول و كان القرار السياسي الهام هو دعم الثورة السورية و الاشتراك فيها بكل

---

[1] إعادة صحيفة الحزب "**نضال الشعب**" نشره في العدد 230- أوائل ديسمبر/كانون الأول 1978.

و لمزيد الاطلاع:انظر:عبد الله حنا - **القضية الزراعية و الحركات الفلاحية في سورية و لبنان (1920-1945)** جزءان دار الفرابي - بيروت،ط1- 1978 (الجزء الثاني) .

الإمكانيات و صدر عن المؤتمر قرار خاص ينص على ضرورة توطيد الصلات مع قادة الثورة.

حيث شارك الشيوعيون السوريون بنشاط في أحداث هذه الفترة الحاسمة من تاريخ سورية وشاركوا في المظاهرات المناهضة للاستعمار و التي جرت بدمشق في 28 أوت/آب 1925 للمطالبة بالإفراج عن المعتقلين السياسيين و تعبيرا منهم عن تضامنهم مع الثوار. و أيضا في الانتفاضة الشعبية الشاملة التي تمت في يومي 18 و 19 أكتوبر 1925.

و نتيجة لمناصرة الحزب الشيوعي للثورة السوريّة إعتقلت سلطات الانتداب الفرنسي اغلب أعضاء اللجنة المركزية في أوائل 1926 بتهمة التحريض على التمرّد و دفع العسكريين على العصيان وهي تهمة يعاقب عليها بالإعدام.كما امتازت الفترة الموالية لهذه الأحداث (1927-1936) قيادة "الكتلة الوطنية" للعمل الوطني حيث أصبحت الكتلة في صلب الصراع السياسي الديمقراطي مع سلطات الانتداب منذ سنة 1931 و سنة 1932 خطت خطوّة هامة نحو إقرار قانونها الأساسي و محاولة ضبط معاهدة مع الحكومة الفرنسيّة التي وافقت آنذاك على المعاهدة من حيث المبدأ.وهي المعاهدة التي رفضتها الكتلة الوطنية سنة 1934 في صيغتها الأولى لتتوصل بعد نضال سياسي كبير إلى عقد معاهدة 1936 الشهيرة بين الحكومة الفرنسية و وفد "الكتلة الوطنية" هذا و عرف الحزب الشيوعي السوري أو الكتلة الوطنية مسيرة نحو الاستقلال خلال المرحلة الممتدة من 1936-1946 .

حيث أنّ معاهدة 1936 كانت تتويجا لجهود شاقة و لسلسلة من الاضطرابات شهدتها سورية منذ الإضراب الخمسيني الذي إستمر من 19 جانفي إلى 8 مارس من سنة 1936 بعد أن أعلنت "الكتلة الوطنية" تحالفا وطنيا عريضا في 10 جانفي 1936 طالب ب:وحدة و استقلال سوريا،الكفاح ضد الصهيونية،الحريات الديمقراطية،الوحدة الوطنية الشاملة،الوحدة العربية، وأعلن الحزب الشيوعي السوري مساندته ل "التحالف الوطني العريض" في حين ردت القوّات الفرنسيّة بالاعتقالات الواسعة. و في هذا السياق كتب خالد بكداش لقد رفع حزبنا شعار الجبهة الوطنية الشاملة لسائر القوى المعادية للامبريالية بما فيها البرجوازية الوطنية.و على هذا الأساس قرر الحزب الشيوعي مساندة الكتلة الوطنية في جميع النقاط الموجهة ضدّ الامبريالية و تأييد كافة الإجراءات التي اقترحها ممثلو هذا التحالف من أجل إنهاء الانتداب و إعلان الاستقلال بما فيه تكوين حكومة ديمقراطيّة وطنيّة دستوريّة" و تركزت شعارات الحزب حول وضع دستور للبلاد و فتح البرلمان و إلغاء المحاكم و الإفراج عن المعتقلين السياسيّين و حريّة

النقابات و الاجتماعات و النشر،ووقف الإرهاب و إلغاء امتيازات الشركات الأجنبية و تخفيض الضرائب[1].

و بالتّالي، طبق الشيوعيون السوريون لحسابهم سياسة الجبهة الشعبية الفرنسية،و ذلك بتحالفهم مع البرجوازية المحليّة من أجل تحقيق المطالب الوطنية و توّج ذلك بإعداد معاهدة عام 1936 التي منحت سوريا و لبنان الاستقلال لقاء مواقع صلبة تحافظ عليها فرنسا . لقد أيّد الحزب الشيوعي السوري المعاهدة السوريّة الفرنسيّة و من ثم تأليف الحكومة الوطنيّة التين مثلتا "ضربة قاسية على الموظفين الفرنسيين الفاشيين الموجودين في سورية و على امتيازاتهم و سيطرتهم المطلقة و مطامعهم الاستعمارية و الشخصية.[2]

و منذ المؤتمر السابع للأممية الشيوعيّة بين الحزب أن الطريق للاستقلال يمر عبر مكافحة الفاشيّة عدوة الشعوب ففي أفريل/نيسان 1937 صدر كراس بعنوان "أيها الشعب اقرأ و أُحكم" تضمن عددا من المقالات و الأبحاث التي تعالج القضايا الوطنية و الاجتماعيّة و الأمميّة و كان من جملة الشعارات المطروحة في هذا الكراس:

- يوم النضال العالمي ضدّ الفاشستية و خطر الحرب.
- يوم النضال الوطني في سبيل الحرية و الاستقلال
- يوم النضال ضد دعايات و مؤتمرات الفاشست الألمان و الطليان في بلادنا.
- يوم الاتحاد الوطني الشعبي لأجل مطالب العامل و الفلاح و التاجر و الصانع.
- يوم التضامن الاممي في الدفاع عن الشعب الاسباني و حمايته من غزو الجيوش الفاشستية الألمانية و الطليانية.
- يوم النضال لأجل تحديد يوم العمل بثماني ساعات و لأجل حرية النقابات و سنّ تشريع للعمل.[3]

---

[1] نقلا:ن.ك نيفيوديفا:على المبدأ/نضال الحزب الشيوعي السوري من اجل الجبهة الوطنية الموحدة (1936-1966) ترجمة زياد الملا:ط1،دمشق دار العلم،1992،ص 82.

[2] انظر رسالة سكريتارية الحزب الشيوعي إلى سكرتير الكتلة الوطنية في 3 افريل /نيسان عام 1937 في مركز الوثائق التاريخية،دمشق،القسم الخاص،المجموعة "الكتلة الوطنية" نقلا عن د.عبد الله حنا:الحركة العمالية في سوريا و لبنان(1920-1945) ط1،دمشق،دار دمشق:سبتمبر/أيلول 1973،ص300.

[3] نقلا عن د.عبد الله حنا:الحركة المناهضة للفاشية في سوريا و لبنان (1933-1945) ط1،بيروت –دار الفرابي – 9 ماي /أيار 1975،ص51.

و بالتالي، يمكن أن نقول بأنّ خطّة الحزب الشيوعي السوري في تلك الفترة قد تميّزت بطرح مفهوم وطني مجرّد من أي طابع ثوري و ممّا قاله خالد بكداش: إنّ الحزب لا ينتظر الاستقلال من الجبهة الشعبية الفرنسية و لكنه يعتقد أن "صمودها و نجاحها في النّضال ضدّ التيار الفاشي يخلقان ظروفا و شروطا تسهل أمام الشعوب العربيّة النضال من أجل الاستقلال الكلي و السير نحو الحرية الأكثر كمالا"[1] و لقد كانت هذه الخطة تسمح بخوض معركة الصراع الوطني من أجل الاستقلال بالانسجام مع الإستراتيجية المناهضة للفاشية.

و عندما اُشتد الصراع بين القوى الفاشيّة و القوى الديمقراطيّة في أوروبا دعا الحزب الشيوعي السوري إلى تشكيل جبهة وطنية معادية للفاشية و ترجم تقرير جورجي ديمتروف الذي ألقاه في المؤتمر السابع للأمميّة الشيوعية و نشره الحزب سنة 1937 بكراس بعنوان "الفاشيّة عدوة الشعوب" و "وحدة الطبقة العاملة في النضال ضدّ الفاشيّة و كتب خالد بكداش القائد الشيوعي مقدمته التي ورد فيها [2]"وضع ديمتروف أمام الأقطار المستعمرة و منها بلادنا العربية واجب تأليف جبهة ضدّ الاستعمار لتناضل نضالا مستمرا في سبيل إستقلالها وحريتها...ففي سوريا يناضل الشيوعيون بكلّ قواهم في سبيل اتحاد الشعب السوري كله في جبهة وطنية منظمة تعمل على تامين حرياته الديمقراطية و أمانيه الوطنية.و أما شيوعيو العراق فمن واجبهم، في اعتقادنا، العمل على تنظيم الحريات التي نالها العراق بعد الانقلاب الأخير و توسيعها.و من واجب كل شيوعي في الأقطار العربية إذا كان يريد خدمة شعبه وتطبيق خطط حزبه بنجاح، أن يهتم إهتماما كليا بالإطلاع على شؤون بلاده الاقتصاديّة والاجتماعيّة و السياسيّة و الإحاطة بثقافة العرب و تاريخهم..."[3]

و في ذكرى ميلسون جويلية/تموز 1938 يلقي بكداش خطابا حيث يقول "و في هذا اليوم العظيم يرفع حزبنا جبهته أمام طغاة المال و الاستعمار...إنّ بلادنا التي أخذت تتنسّم بعض نسمات الحرية بعد أن انتزعت المعاهدة بنضالها الجبار و بتأييد الجماهير العاملة الفرنسيّة

---

[1] خالد بكداش:**العرب و الحرب الأهلية في اسبانيا**-دمشق 1937.نقلا عن مكسيم رودنسون:الماركسية و العالم الإسلامي،ترجمة كميل داغر،ط1،بيروت – دار الحقيقة،1974،ص351.

[2] انظر زياد الملا:**صفحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوري (1924-1954)**،ط1،دمشق دار الأهالي – 1994، ص ص 112-113.

[3] بتوصية من الكومنترون عمل الحزب الشيوعي العراقي بالتشاور مع قيادة الحزب الشيوعي السوري حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

وعلى رأسها الحزب الشيوعي الفرنسي..إن السعي لتحقيق الأهداف المستمدة من صلب تاريخنا العربي،معناه العمل و السعي للتصديق على المعاهدة و المحافظة على العهد الوطني،وتحقيق المطالب الشعبية و الإصلاحات الوطنية...و خاطب الحكومة الفرنسية:"يجب أن لا تخيبي الآمال التي علقها العرب على الديمقراطية الفرنسيّة، فلا تستوحي إذن سياستك من تقاليد أولئك الذين حملوا إلينا في ميسلون مدنيتهم المزعومة على أسنة الحراب و أفواه المدافع و الدبابات، بل عليك أن تستمدي سياستك من مبادئ عام 1789 من مبادئ الثورة الفرنسيّة الكبرى التي حملت مشعل الحرية إلى أنحاء العالم...لا من إرادة أصحاب البنوك و طغاة البترول الفرنسيّين و الانكليز هؤلاء الذين حاربوا معاهدتنا منذ البداية كما حاربوا و يحاربون الديمقراطية الفرنسية،بل من إرادة ملايين العمال و الفلاحين و المثقفين الفرنسيين الذين أيدوا معاهدتنا منذ البداية و ما يزالون..."[1]

و بالتّالي ,فإنّنا نلمح القادة الشيوعيون وهم يملون أهدافهم و طموحهم في الحريّة والديمقراطية يتمثلون التاريخ العربي، أزماته و خسائره طمعا في تغيير ماهو كائن و تحقيق مطامح الشعوب العربيّة في الحريّة و الاستقلال و الديمقراطية.

و أثناء الحرب العالمية الثانية ازداد تأكيد بكداش على مطالب الحرية و الديمقراطية والنضال ضد الفاشية و الرجعية و استبدالهم بديمقراطية تحترم حقوق الشعب السوري ومطالبه،كما طالب بقطع الطريق أمام أية محاولة للعناصر الرجعية الفاشية و يقصد في هذه الفترة "الحزب القومي السوري" و أعلن بأنّ الشعب السوري لا يريد استبدال الامبريالية بأخرى غيرها.[2]

وفي اجتماع موسع للحزب الشيوعي السوري أكتوبر 1944 أعلن الحزب "إنّنا ندعو سائر الوطنيين الشرفاء دون النظر إلى انتماءاتهم الطبقية و سائر الشبيبة و العمال و الفلاحين و التّجار و المنتجين الصغار و جميع أبناء وطننا نساء و رجالا ندعوهم جميعا إلى الاتحاد الوطني لكي نحول دون وقوع بلادنا في كارثة قومية، و من أجل إيجاد سياسة ديمقراطيّة وطنية تمنح الشعب الحرية و ترفع مستواه المعيشي. و أنّ المسألة الرئيسيّة المطروحة الآن أمام الحزب الشيوعي ليست هي قضية الاشتراكيّة و إقامة نظام اشتراكي في سورية و إنّما

---

[1] بكداش(خالد):**الشيوعيون و تاريخ العرب** – عن مجلة دراسات اشتراكية،دمشق أوت/أب،1981، ص164-170.

[2] انظر بكداش(خالد) :**الحزب الشيوعي في النضال لأجل الاستقلال و السيادة الوطنية**،بيروت – 1944،ص ص 74-77.

قضية السيادة و الاستقلال الوطني و الديمقراطية"[1] و طرح الحزب المطالب التالية أمام الحكومة:

- الإيمان بالشعب و الإعتماد عليه، و العمل في مصلحة الشعب من أجل رفع مستواه المعيشي و الثقافي.
- رفع المستوى الحياتي و الثقافي للفلاحين و منحهم حقوقا مدنية متساوية حقا.
- الاعتراف بحقوق العمال في تنظيم النقابات و في نضال من أجل تساوي حقوقهم مع أرباب العمل.
- إحترام الدستور.
- تأمين الحريات الديمقراطيّة: حرية النشر و الاجتماعات و المنظمات و الأحزاب السياسية.
- منح حقوق الشباب و الاهتمام بهم لأنهم مستقبل البلاد.
- رفض أساليب الفاشية قطعيا كضرب الفلاحين و تعذيب المواطنين و اضطهادهم بسبب نظراتهم السياسية و الاجتماعية و ما إلى ذلك
- منع المنظمات الفاشية مثل "الحزب القومي السوري"
- الإعتراف بالحزب الشيوعي السوري كحزب وطني حقيقي. هذا الحزب له الحقّ أخلاقيا و دستوريا في الحريّات العامة.

كللت جهود الشعبين السوري و اللبناني بجلاء الجنود الفرنسيين في أفريل 1946.

و عموما فإنّ الحزب الشيوعي في سوريا و لبنان عندما تجاوز تكتيكيا عن السياسة الفرنسيّة بهدف تجميع القوى في النضال ضد الفاشستية و الحرب. قدّم للحركة القومية العربية خدمات جليلة و أسهم في تخليص أقسام منها من متاهة العنصرية و الشوفينية إلا أنّه بالغ في تمجيد "الديمقراطية الفرنسية" و المعاهدة الفرنسية السوريّة لم تتم المصادقة عليها من قبل البرلمان الفرنسي كما أن معاداة الفاشية لم تكن تقتضى الدفاع عن التحالف مع فرنسا الاستعمارية الجاثمة على صدر الشعب السوري.

و كما أولى الحزب الشيوعي السوري قضية لواء الاسكندرون إهتماما و تذبذبت مواقفه من هذه القضية وفق المصالح و ما يمليه "الكومنترون" و العلاقات مع روسيا وأحلافها. فإنّ الحزب الشيوعي العراقي قد أولى القضية الكردية اهتماما خاصا بهذه الأقلية:

---

[1] انظر:ن.ك – نيفيودفيا:على المبدأ (المرجع السابق)، ص ص 102-103.

حيث تميزت كتابات و مواقف الحزب الشيوعي العراقي بالتأكيد على الحقوق القومية للشعب الكردي.و بالدعوة إلى الإخوة بين القوميين التي يتكون منها الشعب العراقي "العربية والكردية" و باعتبارها دعامة الكفاح الوطني من أجل الاستقلال و السيادة الوطنيّة.

و لقد جاء في "مؤلفات الرفيق فهد" موقفه من المسألة القوميّة الكرديّة.حيث صرّح بمناسبة الذكرى السادسة و العشرين لثورة أكتوبر الروسيّة في مقال: أدان فيه الحلول الامبريالية والهتلرية للقضية القوميّة،كما أدان النظريات التي وضعها "خدام هتلر في العراق،على أساس تصفية القوميّات غير العربيّة و التخلّص منها. و من ناحية أخرى أُقر الحلول التي وضعها الحزب الشيوعي البولشفي إذ قال:"**من يطالع تاريخ الحزب الشيوعي البولشفي يرى أنّ لينين زعيم هذا الحزب و موجده كان أوّل من وضع الحلّ الاشتراكي الماركسي للقضيّة الوطنيّة بشكل لا يقبل التأويل...إذ أنّه ضمن منهاجه...حقّ الشعوب المحكومة في تقرير مصيرها وحقّها في الانفصال عن الدولة المرتبطة بها...سار البلاشفة على هذا المبدأ الذي أصبح فيما بعد قانونا يجب العمل به لدى جميع أحزاب الأمميّة الشيوعية**"[1].

و خلال المؤتمر الأوّل للحزب عام 1945 قدّم فهد تقرير حيث صرح "إنّنا ننبّه إخواننا الأكراد إلى قضيتهم الوطنية مرتبطة بقضيّة العلاقة التحرّريّة و إنّ حريّة الأكراد في العراق لا تأتيهم عن طريق الوعود الاستعمارية...بل بنضال مشترك مع العراق من أجل إستكمال استقلال العراق.إنّ حزبنا يدعو إلى الصداقة العربية-الكردية، إلى النضال المشترك من أُجل قضية العرب و الأكراد على السواء"[2].

و في تصريح لصحيفة الحزب "القاعدة" أكّد من جديد فهد على حقّ الشعوب في تقرير المصير بما في ذلك الأكراد "إنّ حقّ تقرير المصير لكل أمّة وقوميّة من المبادئ الأساسية للأحزاب الشيوعيّة في العالم...و بهذا يضمن للشعب الكردي و لجماهيره الكادحة التنظيمات الديمقراطيّة الضروريّة التي تمكنها من تبيان رأيها في البقاء الإختياري أو الانفصال متى ما تمّ للعراق تحرّره من ربقة الاستعمار.أُو عند ظروف تلائم الشعب الكردي و في مصلحة جماهيره الكادحة."[3]

---

[1]:فهد:**مؤلفات الرفيق فهد**،ص388-389.

[2]:فهد:**مؤلفات الرفيق فهد**:المرجع السابق، ص44.

[3] نقلا عن محمود (نجم) :**الصراع في الحزب الشيوعي العراقي و قضايا الخلاف في الحركة الشيوعية العالمية**،ط1، 1980، دون تحديد مكان الإصدار،ص18.

و هذا ما يملي علينا مزيد تسليط الضوء على مواقف الحزبين الشيوعي السوري و العراقي من القضايا القوميّة و خاصّة "الأمّة" و الوحدة العربية و القوميّة ذاتها.

المبحث الثاني: تقاطع الطرح القومي و إيديولوجيا الأحزاب الشيوعية، "الأمّة"، "القوميّة" و "الوحدة العربيّة"

عرف الحزب الشيوعي العراقي بعدم عدائه للعروبة. فمنذ العشرينات من القرن العشرين و بالتحديد منذ تكون "جمعية الأحرار" التي تعتبر النواة الأولى للحزب الشيوعي العراقي و التوجّه العروبي واضح حتى من خلال برنامج الجمعيّة حيث نص البند التاسع على أن "تنظر إلى كل البلدان العربيّة كبلد واحد" و كان على أعضاء الجمعية أن يقسموا ب"**شرف العروبة**" كعربون ولاء و انتماء للجمعيّة[1]. في حين كانت اهتمامات "جماعة الرجال" وهي الحلقة الماركسيّة الأولى بالقضايا القومية هامشيّة و تنظر إلى المسائل القومية بارتياب و شك لأنّ دعاة القوميّة آنذاك كانوا في موقف يتناقض مع الأفكار التنويرية. كما أدرك فهد ترابط النضال التحرري العربي في جميع الأقطار العربيّة، و بوصفه للحركة التحرّرية العربية وصراعها مع القوى الامبريالية يقول:"...و في الحرب الإمبريالستية 1914-1918 أخذت الحركة العربيّة شكلها القومي الواضح و ذلك عندما انظم قادتها المعروفون برجال النهضة العربية إلى جانب الحلفاء...في حين أن الحلفاء كانوا قد قطعوا البلاد العربية قطعا صغيرة ووزعوها فيما بين انكلترا و فرنسا...كما قطعوا عهودا للصهاينة بتأسيس وطن لهم في فلسطين.هكذا تبدّدت أحلام العرب باستقلال أقطارهم..."[2]

أوضح فهد للشعوب العربية أساليب الكفاح لمواجهة الامبريالية فركّز على ضرورة إقامة الجبهات الوطنية على صعيد كلّ قطر عربي فأكّد "على المنظمات السياسية الوطنية والديمقراطية، و على منظمات العمال و الشباب في البلاد العربيّة و في القطر العربي الواحد أن تتقارب و توحد جهودها المبعثرة و أن تستفيد من جميع إمكانيات العمل،و عليها أن تناضل في الميدان العالمي لتعريف قضيتنا العادلة إلى الأوساط الشعبيّة الديمقراطيّة التي تناضل ضدّ

---

[1] انظر بطاطو(حنا) :**العراق/الطبقات الاجتماعية و الحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية،** ترجمة عفيف الرزاز:الكتاب الثالث، ط1،بيروت مؤسسة الأبحاث العربية 1990،ص131.

[2] فهد:مؤلفات الرفيق فهد – المرجع السابق،ص 318.

الصهيونية و ضدّ الرأسمال الاستعماري...إنّ النضال ضدّ العدو الموحد عالميا يتطلّب توحيد الصفوف في الداخل و تنسيق النضال مع الحركات التحرّرية في العالم ضدّ هذا العدو."[1]

و تأثر بمقررات المؤتمر السادس للأمميّة الشيوعية "الكومنترون" التي إمتد أثـرها حتـى سنة 1935 و التي قامت على مبدأ "طبقة ضدّ طبقة" رفع فهد شعار "يحيّا اتحاد الجمهوريات العمالية الفلاحية للبلاد العربيّة" منذ البينات الأولى التي كان يصدرها عام 1932 وهي تتضمن و لو ضمنيا أملا بوحدة حتى على مستوى العمال و الفلاحين في البلاد العربية.

إلاّ أنّه في مرحلة الأربعينات نجد تراجعا في المواقف السابقة المناصرة حينا و مؤيدة حينا آخر و الداعمة ليحلّ موقف الرفض و القطع و النظر إلى القوميّة العربيّة على أنّها حركة شوفينية عنصرية بالأساس و هذا ما عبر عنه فهد في مقال بعنوان "موقفنا من الاتحاد العربي" **"لقد بنى القوميّون وحدتهم العربية على أسس روزنبرغية أي على العقيدة و على العنصريّة وشيّدوا في مخيلتهم إمبراطوريّة عربيّة واسعة الأرجاء بعد أن نظّفوها من العناصر اللاعربيّة في الفكر و الدّم...و سلموا مفاتيحها إلى هتلر و موسوليني"**[2].

و لمزيد من شرح موقفه ذكر بأنّ مندوبين من مختلف الأحزاب الشيوعيّة في البلدان العربية اجتمعوا في خريف 1935 بدمشق و تدارسوا قضية الوحدة العربية من جميع نواحيها فتبين لهم "أن **شعار الوحدة العربية غير عملي**...و كان من أسباب هذا الاستنتاج **"أنّ ملوك العرب و أمراءهم الحاليين ليسوا مستعدين للتنازل عن ملكهم لواحد منهم و لإدماج أقطارهم في دولة واحدة كبيرة...لذا إرتأى ممثلو المؤتمر الشيوعي العربي "أن الشعار العملي هو** شعار الاتحاد العربي"[3] **و هذا ما ضمّنه فهد ضمن مقاله "الوحدة العربية و الاتحاد العربي".**

و إثر إنتصارات الاتحاد السوفياتي و بوادر انتصار الحلفاء على دول المحور حذر فهد من محاولات الامبريالية و الأنظمة العربيّة الموالية لها استغلال طموح الشعوب العربيّة في الوحدة لتفرض شكل من أشكال الوحدة يخدم مصالحها. وذلك مردّه كون الامبريالية تهيأت للإمتثال إلى مطالب تخدم مركزها، و الإتحاد العربي – و المقصود هنا مشروع إنشاء جامعة الدول العربية – الذي كانت تخطط له هو احد المطالب العربية و لا باس من أن تدعمه وتعتمد

1 فهد:مؤلفات الرفيق فهد،المرجع السابق ص218

2 فهد:مؤلفات الرفيق فهد،المرجع السابق،ص353

3 المرجع السابق،ص334.

عليه طالما كان قوامه طبقات مرتبطة بها بروابط سياسية أو اقتصادية تقليدية..و من ناحية ثانية نلحظ خوف الطبقات الحاكمة العربية من نمو الحركة الديمقراطيّة الوطنية لدى شعوبها ومن مستقبل الحركة الديمقراطية العالمية و مدى تأثيرها على نضال شعوبها و بالتّالي،تحاول أن تحمي نفسها و تحمي امتيازاتها بالاتحاد فيما بينها و بالاعتماد على قوى الامبريالية.

و برأيه أنّ مخلفات الحرب من تبعيّة إقتصادية و نهوض البرجوازية العربيّة...و زيادة الرأسمال النقدي بالنسبة للبضائع ممّا يدفع إلى إيجاد علاقات تجارية في الأقطار المجاورة وتوجههم نحو صناعة خفيفة بالاعتماد على البلاد العربيّة كسوق لتصريف البضائع و مصدر للمواد الخام.(1)

و في مقال آخر حدّد فهد تصوّره لأسس بناء الاتحاد العربي الذي تنشده الشعوب العربيّة و الذي من شأنه أن يحقق الأهداف في التحرّر و التقدّم الاجتماعي.

و هذه الأســـس بتصوّر فهـــد هــــي:

- ❖ أن يكون الاتحاد العربي إتحادا اختياريا للشعوب العربية لا اتحاد ملوك العرب وأمرائهم و الطبقات الحاكمة.
- ❖ أن يستمد هذا الاتحاد قوته من مصدرها الحقيقي من الشعب العربي بكلّ طبقاته، من الحركة الديمقراطية العالمية.
- ❖ أن يظمّ الأقطار العربية التي تمارس النظام الديمقراطي بالفعل لا بالادعاء.
- ❖ أن لا يكون الاتحاد العربي موجها ضدّ أمّة من الأمم المنظمة إلى جبهة الأمم المتحدة...و أن لا يكون أداة بأيدي دولة أو دول استعمارية و أن لا يستهدف نوايا توسعية وطنية – شوفينية – إعتدائية.
- ❖ أن يفرض على حكومات الأقطار المنظمة في الاتحاد العربي السير على سياسة عملية و سريعة لرفع مستوى الشعب و البلاد الاقتصادي و الاجتماعي و الصحي.
- ❖ أن يضمن لكل قطر يرغب في الانضمام إلى الاتحاد العربي الحقوق المتساوية التامة للأقليات القوميّة من ذلك القطر، و مساعدة تلك القوميّات في تنمية ثقافتها القوميّة والثقافة العامة و المحافظة على تاريخها القومي و لغتها و أثارها التاريخيّة..."(2)

---

[1] فهد –المرجع السابق، ص ص 333-334.

[2] فهد – المرجع السابق،ص222

و بعيدا عن التنظّير فإنّ فهد دعا إلى **"التضامن العربي"** إثر العدوان الفرنسي على سوريا ولبنان في شهر جوان/ حيزران من سنة 1945 حيث كتب مقالا في صحيفة "القاعدة" بعنوان "نتضامن حتى النهاية مع أشقائنا العرب" و جاء فيه "الاستعماريون...ينهجون سياسة موحّدة في بلادنا، اليوم دمشق و غدا ستقصف طائراتهم و مدافعهم بغداد و القاهرة و القدس...لحماية مصالحها الاستعمارية في البلاد العربية...إن استقلال أية بقعة صغيرة أو كبيرة في البلاد العربية يشكل تهديدا لمصالح الاستعمار الأجنبي لان إقصاء النفوذ الاستعماري عن قطر عربي معناه إيجاد قلعة للعرب يسندون إليها ظهورهم،معناه قطع السلسلة الاستعمارية...»[1].

و في مؤتمره الوطني الأول حدّد الحزب الشيوعي العراقي أسس الوحدة العربية ضمن ميثاق وطني عام 1945 و من هذه الأسس:

<u>البند 13</u> : نناضل في سبيل التقارب و التعاون السياسي بين الشعوب العربيّة، بين أحزابها وجماعاتها السياسيّة الديمقراطيّة من أجل الاستقلال و السيادة الوطنية لفلسطين والأقطار العربية المستعمرة و المحميّة و من أجل استكمال استقلال العراق و سوريا و لبنان ومصر ضدّ الصهيونية و ضدّ الدول المستعمرة مباشرة و عن طريق المعاهدات و الانتداب والحماية للبلاد العربيّة..

<u>البند 14</u> : نناضل في سبيل التعاون الاجتماعي بين شعوب البلاد العربية ،بين منظمات العمال و المثقفين و الطلاب في البلاد العربية،من أجل تقوية التنظيمات الشعبية وتوحيد جهودها، من أجل رفع مستوى الشعور الوطني، و من أجل ممارسة الحريات الديمقراطيّة كافة، من أجل رفع مستوى الشعب الاجتماعي و الاقتصادي و الصحي و الثقافي ضدّ التيارات و المفاهيم و الدعايات الاستعمارية المغرضة،ضدّ أساليب الحكم الاستبدادية واللادمقراطية.

<u>البند 15</u>: نناضل في سبيل التعاون الاقتصادي بين الأقطار العربية من أجل المحافظة على ثروات بلادنا و تنميتها و استخدامها لرفع مستوى البلاد العربية الصناعي و الزراعي ولغرض سعادة و رفاه الشعوب العربية من أجل رفع الحواجز الجمركية و تسهيل وسائل النقل

---

[1] د. خيري (سعاد): **فهد والنهج الماركسي –اللينيني في قضايا الثورة**، ط 2 ، بيروت، دار الفارابي ، أفريل /نيسان 1974، ص 175 .

و التبادل التجاري،ضدّ شركات الاحتكار الأجنبية و مصارفها و ضدّ الهجوم الصهيوني الاقتصادي[1].

و لا بدّ من الإشارة إلى كون الحزب الشيوعي العراقي لم يكن متحمسا لتأسيس جامعة الدّول العربيّة منذ المناقشات التي بدأت سنة 1942 لبحث بعث الجامعة، و كان ذلك مردّه نظرة مسبقة نتيجة لدور وزير الخارجية البريطاني أنطوني إيدن في ذلك. و كذلك لنظرة إستشرافية وهي الخوف من أن يتحوّل هذا التكتل لدول عربية إلى أداة مضادّة لسياسات السوفياتية لذلك كان وقوف الحزب الشيوعي العراقي ضدّ اتحاد الملوك أو اتحاد له أهداف "عدوانية" أو أي إتحاد يتلاعب الامبرياليون به. و عندما بعثت جامعة الدول العربية كان الحزب نوعا ما مرنا في انتقادها و مهاجمتها.

و صدى هذا الموقف نجده كذلك لدى الحزب الشيوعي السوري عندما طرح مشروع "سوريا الكبرى" من قبل النظاميين الملكيين في العراق و شرق الأردن أصدرت اللجنة المركزية للحزب بيانا تناول جملة من القضايا [2] منها:

- تطوّر القضيّة العربيّة على ضوء مشروع "سورية الكبرى" الذي وضعه بعض عملاء الاستعمار بالاشتراك مع الصهيونية و جاء في البيان "إنّ ذلك المشروع كان أكبر خديعة إستعمارية غايتها تثبيت قدم الاستعمار و تفريق شمل العرب.

و قاوم **فرج الله الحلو** المشروع و نبّه جميع الوطنيين و القوميين المخلصين إلى مساعي استغلال شعور التعاون و التضامن بين العرب لأجل جرّهم إلى نطاق نفوذ استعماري – انكليزي جديد.حيث صرح في صحيفة صوت الشعب:**"إن عملاء الاستعمار...دعاة مشروع سورية الكبرى و أنصاره اللذين اشتركوا في وضع ميثاق الجامعة العربية قد تركوا في الميثاق أثارا بارزة وبليغة..في بلبلة العرب و خداعهم عن أهدافهم الوطنية الحقيقية.. كما أنّ سكوت ميثاق الجامعة العربية عن قضيّة الاسكندرون و عدم التعرض لأيّة إشارة لحقّ سورية في هذا اللواء المغصوب يعدّ أيضا تحويلا لأنظار العرب عن هدف وطني كبير من أهدافهم."**

---

[1] فهد –المرجع السابق،ص216.

[2] **صوت الشعب**،21 مارس/اذار 1945.

كما إنتقد سكوت الميثاق عن الاحتجاج على الوضع في فلسطين و عدم دعوة العرب إلى مكافحة الصهيونية باعتبارها خطرا على سائر الأقطار العربية..و انتقد خلوّ الميثاق من الإشارة إلى ضرورة إشاعة الديمقراطية في أساليب الحكم و الإدارة في الأقطار العربية.[1]

و بالتّالي يمكن أنّ نعتبر أنّ الحزب الشيوعي السوري أكثر الأحزاب الشيوعية اهتماما بالمسألة القوميّة العربيّة و تعمقت في فكرتها منذ القرن التاسع عشر، حتى أن نواب المجلس النيابي السوري المنتخب رفضوا سنة 1928 أن يقسموا يمين الولاء للوطن "سورية الصغرى" لأنّها بنظرهم ليست الوطن الحقيقي أو الأخير..[2]

و إن كانت هذه العلاقة يشوبها بعض الغموض و التذبذب و التقاطع، و عدم الثبات وفق تكتيك معين و توجهات سياسية محددة لموقف الحزب من قضية التوحيد القومي العربي، و لاعتقاد قادة الحزب و خاصة أمينه العام خالد بكداش بأنّ مهمة الوحدة القومية العربية مهمة تقع على كاهل البرجوازية و لإقامة سوق اقتصادية واحدة.

و لقد مرّ الحزب السوري بمرحلتين إستراتجيتين الأولى من 1928-1935 تميّزت بالاعتراف بوجود الأمّة العربيّة و النضال لأجل وحدتها. أمّا الفترة الثانية الممتدة من 1934 م إلى 1948 م كان الحديث عن أمّة في طريق التكون كما استبدل هدف الوحدة العربية بالتضامن بين الشعوب و الحكومات العربيّة و من هنا تجلّى خطا الحزب الشيوعي السوري في استيعاب المسألة القوميّة و تطبيقها في المجال العربي.

حيث تميّزت مواقف الحزب الشيوعي السوري في المرحلة الأولى بالسير على نهج الخطّ المعلن في المؤتمر السادس للأمميّة "طبقة ضدّ طبقة" حتى أنّه ضمن الوثيقة الصادرة في "الكومنترون" سنة 1929 تضمن دعوة إلى ضرورة إقامة علاقات وثيقة بين الأحزاب الشيوعيّة بمختلف البلدان العربيّة و إلى "خلق فيدرالية الأحزاب الشيوعية في البلدان العربية". كما جرى الحديث عن "السمّة الوحدوية العربية للحركات الانتفاضية التي إنتشرت بسرعة إلى كافة البلدان العربية" و تجاوز تحليل الأممية إلى القول بأنّ "المحتوى الأساسي الاجتماعي – الاقتصادي للثورة هو الإطاحة بالامبريالية و إقامة الوحدة القومية لكل البلاد العربية و الثورة الزراعية و حلّ المسألة القوميّة".

---

[1] انظر:صوت الشعب 2 ماي/إيار 1945.

[2] انظر نصور(أديب):**مقدمة دراسة الفكر العربي في مائة عام** ط1، بيروت،هيئة الدراسات في الجامعة الأمريكية 1967 ،ص 141.

أمّا الوثيقة الصادرة في جويلية /تموز 1931 بعنوان "لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري" أعلنت بان الحزب يناضل من أجل "إيجاد جبهة متحدة بين جميع البلدان العربية وتعد الوثيقة الصادرة في أخر سنة 1931 نموذجية لأنها صدرت عن إجتماع حزبين شيوعيّين السوري و الفلسطيني و تكشف عن تصوّر هذين الحزبين لموضوع التجزئة العربية ووضعهما الوحدة العربية المناهضة للامبريالية و الإقطاعيّة على رأس مهمات الحركة الشيوعيّة في البلدان العربيّة. و إعتبروا أن من إحدى المهمات الجوهرية في النضال التحرري الثوري ضدّ الامبريالية على أرض الشرق الأدنى الواسعة، هي حل مسألة القومية العربية. و أنّ جوهر القضيّة العربيّة القوميّة يكمن في أنّ الامبرياليين قد مزّقوا الجسد العربي للشعوب العربيّة...وأبقوا الشعوب العربيّة في حالة من التجزّؤ الإقطاعي، و حرموا كلّا منها من مقوّمات التقدم الاقتصادي و السياسي المستقل،و جمدوا التوحيد القومي السياسي للبلاد العربيّة.

حيث أكدت الوثيقة على وجوب الكفاح من أجل الاستقلال الوطني و الوحدة القوميّة العربيّة خارج الحدود السياسيّة الضيقة..على نطاق عربي شامل، حتى أنهم اهتموا بوضع الجزائر المستعمرة في تلك الفترة. و رأوا أنّ على الشيوعيون في العالم العربي واجب: التحريض لصالح الوحدة القومية بشكل اتحاد عمالي – فلاحي على النطاق العربي و إقامة اتحاد أكثر ثباتا و انتظاما.و ضرورة التنسيق بين الأحزاب الشيوعية في مصر و سورية وفلسطين و العراق. كما يجب اتخاذ إجراءات لتنظيم و تجميع الشيوعيين في الجزائر و تونس و مراكش.

ثم تحوّل البحث في المسألة القومية على المستوى الثقافي حيث أعدّ الحزب الشيوعي السوري مؤتمر وطني ثقافي عام 1934، جمع فيه المثقفين العرب المهتمين بالقضايا القومية و المناهضين للاستعمار و الفاشية. و تركز المؤتمر حول الوحدة العربية وأشكال هذه الوحدة.[1]

و خلص المؤتمر إلى أنّ:

- القضيّة العربيّة هي قضيّة قوميّة بحتة وهي قضيّة أمتنا العربيّة.

---

[1] ونتيجة لهذا المؤتمر صدرت مجلة "الطليعة " تنفيذا لمؤتمر رحلة عام 1935 نصف شهرية بدمشق، تولّى إدارتها فؤاد الشايب، وكامل عياد ، وإنتقلت إلى بيروت عام 1937 ليتولى إدارتها رجا حوراني، بقيت تصدر شهريّا حتى سنة 1939 .

- هدف القضيّة العربيّة إيقاظ قوى أمّتنا و تنظيم عناصرها في دولة مستقلة متّحدة.
- كل عصبية إقليميّة أو جنسيّة أو طائفيّة تنشأ في وطننا العربي،هي قوى هدّامة يجب القضاء عليها أو إذابتها في العصبية القومية الجامعة.
- أمّتنا العربيّة هي القاطنة في العالم العربي و المرتبطة بصلات اللّغة و الثقافة والتاريخ و التقاليد و المصالح و الآمال الواحدة.
- العربي هو كلّ من لغته الأصليّة العربيّة أو يسكن الأقطار العربيّة و ليست له في الحالتين أية عصبية تمنعه من الاندماج في القومية العربيّة.
- لا يفصلنا عن إخواننا العرب،دين أو مذهب بل تتحد عقائدنا في خدمة قضيتنا.

و في الختام أقرّ المؤتمر على ضرورة التوحد ضدّ العدو الواحد و استغلال نقاط ضعفه وتناقضاته،كما أنّ الخلاص لن يكون دفعة واحدة و إنّما عبر مراحل و هذا لا يغيّر في جوهر الهدف من شيء (وهو الاستقلال و التحرّر و الوحدة).

إلاّ أنّه في خريف 1935 اجتمع مندوبون من مختلف الأحزاب الشيوعية العربية بدمشق وتدارسوا مسالة "التقارب و التعاون بين الأقطار العربية بعد أن تبين لهم أن شعار الوحدة العربية غير عملي نتيجة الفوارق في التطور و أشكال الحكم و الظروف الدّاخلية الخاصة للأقطار العربية و لذلك استبدل شعار الوحدة العربية بآخر أكثر عملية وهو "الاتحاد العربي" بمعنى تأليف اتحاد عربي اختياري من الأقطار العربية المستقلة على أن يبقى القطر العربي على شكل نظامه السياسي و مساعدة الاتحاد العربي للأقطار العربية الغير المستقلة على الاستقلال[1]. وهذه التصريحات تحيلنا على فترة تراجع إهتمام الأحزاب الشيوعية بقضايا الأمة العربية ووحدتها خاصة بين (1936-1948) وهي الفترة التي وقع فيها تبني تام للنظرية الستالينية حول الأمّة و مقوّماتها.

و ما يمكن أن يحسب لهذه الفترة التاريخيّة للحزب الشيوعي السوري هو النشاط الثقافي و الفكري الذي أسهم به أنصاره و أثرى بشكل أو بآخر الفكر لعربي و إن كان خطابا معارضا و متقاطعا مع منظومة الفكر القومي إلا أنّه شكل مساهمات قيّمة. مثل ما جاء في مقالات مجلة "الطليعة" و ما كتبه رئيف **خوري** (القومية العربية الجامعة طريق الخلاص) جانفي 1937.حيث بين كيف أن افتك عوامل الضعف في القومية هي تلك العصبيات

---

[1] انظر: الحلو(يوسف خطار) :من نافذتي..بيروت ط1 –دار الفارابي 1978،ص34-35.

الصغيرة:كالنعرة الطائفية،و الوطنيّة الإقليميّة و التحزّب العائلي و التحزب العنصري و الطمع الشخصي.

و يمكن أن نعتبر أن اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري بتاريخ 7-6 جوان/حيزران 1937 بداية الخلاف و الشقاق في صلب الحزب الشيوعي حيث تحدّث الأمين العام للحزب خالد بكداش عن **"الأمّة الثورية"** بقوله "ليس اتحاد الأمّة السورية مسألة شعور و عواطف فقط فهي مسألة تفرضها الضرورات الاقتصادية و الاجتماعية"[1] في حين دعا فرج الله الحلو إلى ضرورة بعث أمجاد الشعب العربي لا بدّ " أن نبعث أمجاد شعبنا العربي و بطولته في نضاله التحريري خلال الأجيال الطويلة مهما كانت أشكال ذلك النضال ومهما تنوعت مظاهره"[2].

و كتب المثقف التقدّمي رئيف خوري مقالا نشرته صحيفة "صوت الشعب" بتاريخ 22 سبتمبر 1937 بعنوان "الاتحاد العربي و كيف السبيل إليه: الديمقراطية شعارنا – خلاصنا بيدنا" كما ترجم خالد بكداش سنة 1937 كتاب ستالين "الماركسية و المسألة القومية" تحت عنوان "طريق الاستقلال" و إستنتج بكداش أنّ العرب لا يشكلون أمّة ذلك أنهم يفتقدون العنصر الاقتصادي والجغرافي و فاجأ الجميع بإقراره بأنّ سورية الصغرى أمّة في طريق التكوّن **"أمّتنا في سورية...منعتها سيطرة الاستعمار من السير بسرعة في طريق التكوين...أمّتنا ما تزال في طريق التطوّر و التكوين..."**[3]

ليخرج من جديد خالد بكداش بخطاب بتاريخ جويلية 1938 يتغنّى فيه بأمجاد العرب وتاريخهم و ينفي عن الحزب و الشيوعيّين صفة العمالة لموسكو."نحن الشيوعيين الذين يتهمنا البعض بإنكار الماضي...و لا يستحون من القول بأننا (عملاء موسكو)...إننا لا نكتفي بالافتخار والتغنّي بما في تاريخ العرب من ارث شريف و تقاليد إنسانية ثائرة على الظلم ومعارف وعلوم و آداب..إنّنا نستمد من هذا التراث...لا في نضالنا لأجل مطالب شعبنا الاقتصادية

---

[1] بكداش (خالد):**طريق النهضة الوطنية**.نقلا عن كتاب قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري ط1 –بيروت،دار ابن خلدون 1972. ص51.

[2] الحلو (فرج الله) ،**الشيوعيون العرب هم مكملو رسالة التحرر العربية**.نشر في صحيفة النداء الشيوعي الناطقة باسم الحزب الشيوعي اللبناني بتاريخ جوان/حيزران 1980.

[3] انظر:د. شرف الدين(رسلان) :**خمسون عاما على الشيوعيين في الشرق الأوسط(1924-1974)**الحزب الشيوعي السوري مساهمة في علم الاجتماع السياسي للبلاد العربية.ط1،تونس دار البراق 1988 ص ،82-83.

وأماني بلادنا الوطنية..بل حتى في نضالنا لأجل مثلنا الإنساني الأعلى الذي كنا وسنبقى أوفياء له."[1]

كما صرّح الحرب الشيوعي السوري في إنعقاد لجنته المركزية في أواخر نوفمبر 1938 ببيّان قرار عن السياسة العامّة و جاء في هذا القرار كون "الحركة القومية العربية التي ترمي إلى تحرير العرب من الاستعمار و إنقاذهم من البؤس و الجهل هي حركة الشعب العربي،حركة الملايين من العمال و الفلاحين و المثقفين و الصناع و التجار العرب الذين يرمون إلى الاستقلال و تأمين حرياتهم الوطنية و الشعبية."[2]

و كما هو ملاحظ، فإنّ الحزب لم يشر إلى "الأمة العربية" أو "الوحدة العربية" أو "الاتحاد العربي" بل وظف مصطلح "الشعب العربي" و "الحركة القوميّة العربيّة" و "التاريخ العربي" ليتواصل استعمال هذه المصطلحات في مقال لخالد بكداش بعنوان "الشيوعيون العرب والحركة القومية العربية" و من أهم ما جاء فيه: وجوب التضامن من العرب في كل أقطارهم و توطيد أواصر التضامن و الاتحاد بين الحركة القومية و حركة العمال في الأقطار الأروبية.

-إن القومية العربية القائمة على أسس ديمقراطية حقا تقتضي بإعطاء الأقليات إمكان المحافظة على ثقافتها القومية و لغتها و مؤسساتها التقليدية التقدميّة.

- الشيوعيون العرب قطعة جبارة صلبة من شعبنا العربي و حركتنا القومية العربية و سنناضل إلى النهاية في سبيل تحرّرنا القومي و في سبيل خدمة شعبنا العربي..

و هكذا تواصل الأخذ والرّد بين أنصار القومية و أنصار الحزب الشيوعي السوري إيديولوجيا و ثقافيا و فكريا. حتى أننا نجد كتاب ضد كتاب مثل كتاب رئيف الخوري "معالم الوعي القومي" الصادر في سنة 1941 الذي يعدّ ردّا على كتاب قسطنطين زريق المفكر القومي "الوعي القومي"

و من خلال تحليل رئيف خوري لنظام الخطاب القومي إرتأى أنّه خطاب مشاعر و أهواء يصدر عن أحكام القيم لا أحكام الواقع، و بالتالي يطرح تصوّره للوعي القومي إستنادا إلى مفاهيم عقلانية تاريخية نقدية أي بوصف هذا الوعي نهضويا يتجاوز حدود الخطاب الإيديولوجي و السياسي، و بذلك ينضمّ رئيف خوري إلى حلقة الوعي القومي الديمقراطي مثلما سنراه مع ياسين الحافظ و الياس مرقص. و يتجلى ذلك أكثر في كتاب خوري "الفكر

---

[1]:بكداش:الشيوعيون و تاريخ العرب.أعادت نشره مجلة دراسات اشتراكية،دمشق اوت/1981،ص166.

[2]:انظر"صوت الشعب" 4 ديسمبر/كانون الأول،1938.

العربي الحديث إثر الثورة الفرنسية في توجّهه السياسي و الاجتماعي الصادر 1943"[1]. حيث تبلوّرت ملامح المثقف التقدّمي من خلال دمجه التاريخاني بين القيّم العقلانية و التنويرية للفكر العربي الحديث و بين قيم الوعي القومي التحرّري الطامح لامتلاك الذات الحضارية للأمّة العربية بعيدا عن التصورات الدغمائية التي جسدها الأمين العام للحزب الشيوعي السوري خالد بكداش.

و مثلما رأينا في أوّل هذا المبحث كون خالد بكداش كان له موقف من الجامعة العربية ومباحثات إنشاءها فنادى بضرورة "التعاون بين الشعوب العربيّة و التشاور...التضامن لأجل الاستقلال و التحرّر أوّلا،و التساند في حل المشكلات الكبرى التي يجابهها كل قطر ثانيا وتوطيد العلاقات الاقتصادية ثالثا و التعاون الثقافي رابعا"[2].

و في منتصف الأربعينات دارت مساجلات في أوساط المثقفين السوريين و اللبنانيين حول قضايا القوميّة العربيّة و علاقتها بالقضايا الأمميّة..ألّف خالد بكداش كتيب بعنوان "**الشيوعيّة والقومية**" ردا على أسئلة فريق من الشباب و رجال العلم و السياسة هل من تناقض بين الشيوعية و القومية؟و كانت الإجابة من منطلق تجارب شعوب الاتحاد السوفياتي ليخلص إلى أن النزعة الأممية في الشيوعية تعني "مساواة الأمم و القوميّات و الإيخاء بينها..كما أنّ التطوّر التاريخي لمسألة القوميّات جعل من القضية القومية مسألة قضية حرية القوميّات المضطهدة المستعبدة المحرومة من حقوقها، مرتبطة بقضية التخلص من النظام الاستعماري العالمي. ليدعو الجماهير الشعبية إلى ضرورة "المحافظة على ما نالته بلادنا من حقوق وطنية استقلالية و كذلك "مكافحة العقلية الرجعيّة" التي تمنع انطلاق مواهب الشعب القوميّة و رقيّ ثقافته القوميّة ،و بناء كيان قومي قوي قائم على الازدهار الاقتصادي و المعنوي..."[3].

أمّا على المستوى الإيديولوجي السياسي الواقعي فقد خاض الحزب الشيوعي السوري معركة الانتخابات البرلمانية لسنة 1947 تحت شعار "الاستقلال و النظام الجمهوري ورد مشروع سوريا الكبرى". و سنة 1949 دخل نفس الانتخابات من جديد فكانت شعاراته خالية تماما من مجرد الإشارة إلى قضية الوحدة العربية حيث تجنب الحزب أي إشارة إلى المواقف

---

[1] انظر: خوري (رئيف) ،**الفكر العربي الحديث**...ط1 –بيروت –دار المكشوف،1943.

[2] بكداش: **بعض مسائلنا الوطنية** –دمشق أكتوبر 1943.نقلا عن:الحكم دروزة:**الشيوعية المحلية و معركة العرب القومية**.ط3 –مكتبة منيمنة –1963، ص145.

[3] انظر د. حنا(عبد الله) : **من الاتجاهات الفكرية**...، مرجع سابق، ص208–209.

القوميّة خاصة و أن خصمه في تلك الفترة "حزب البعث الاشتراكي[1] و الذي كان حزبا قوميا بالأساس.

حيث يشيرعفلق إلى دور الطبقة الكادحة في بناء الوحدة العربية من منطلق إيمانه بما لهذه الطبقة من أثر فاعل في التكوين الاجتماعي و لكونها أيضا إحدى ضحايا التجزئة الطارئة على خارطة الوطن العربي و في الوقت نفسه نجد عفلق يحذّر من خطر الادعاءات الوحدوية الفوقيّة التي تطلقها فئات اجتماعية مدانة أصلا، مستغلة بريق الشعار الوحدوي بهدف تمرير ممارساتها الطبقيّة. فأكثر ما يخشاه الحزب هو "أن تضيع الفكرة القومية و تلتبس مع المصالح الطبقية المجرّمة حين يتغنى أصحاب هذه المصالح كذبا و بهتانا بالمصلحة القوميّة لينقذوا جلودهم...[2]

و ليس بعيدا عن مواقف الماركسيين العرب في الشرق أن نجد تقريبا نفس الموقف من قضايا القومية العربية لدى الماركسيين في تونس إذ يقول الأستاذ **نور الدين بن خذر** أحد مؤسسي "تجمع الدراسات و العمل الاشتراكي التونسي[3] :"إنّ قضيّة فلسطين لم تسكننا إلا إبتداءا من أواخر سنة 1966 و كانت قضية الفيتنام هي التي ملأت الدنيا و شغلت الناس..و كان الإخوان البعثيون و القوميون يعيبون علينا بشدّة تقاعسنا نحو هذه القضية..و في الواقع أنا مقتنع الآن أننا كنا نحمل فعلا بعض النقائص في مجال اهتمامنا بالقضايا العربيّة و الفكر العربي عامة..."[4]

---

[1] و للتقليل من شأن عفلق (ميشال) مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي في نظر البعثيين أشاع الشيوعيون السوريون و اللبنانيون،ما بين 1940 و 1954 انه قبل تأسيس حركته السياسية كان ميشال عفلق عضوا في الحزب الشيوعي و أنّه طرد من الحزب على إثر صراع احتدم بينه و بين خالد بكداش على مركز الأمانة العامة للحزب.

[2] انظر عفلق (ميشال) ،**في سبيل البعث**،دار الطليعة للطباعة و النشر –بيروت،ط12،افريل 1974، ص325.

[3]:تأسس هذا التنظيم سنة 1963 بباريس بعد نقاشات بين أطراف ماركسية و ماركسية تروتسكية و مجموعة ناصرية ثورية و أعضاء فرع الاتحاد العام لطلبة تونس.و اصدر جريدة "أفاق" من اجل تونس أفضل .و لمزيد التفاصيل انظر :

Alya chérif (ch) :l'Itineraire politique de l'opposition progressiste dans la tunisie independante(1955-1970-71)
Memoire(inédit) présentée pour l'obtention de diplôme d'Etude superieure de science politique,u.paris 1975.

[4] من حوار مع مجلة 'الموقف' عدد64 في 1985/08/10 نقلا عن:عبد اللطيف الخماسي:**الأحزاب الماركسية في تونس و المسالة القومية**،مجلة الوحدة،السنة السادسة،العدد 65 فيفري 1990،ص215.

في حين صرح الأمين العام للتجمع الاشتراكي التقدّمي الأستاذ أحمد نجيب الشابي بقوله "**الفكر الماركسي في نزعته الأمميّة البروليتارية و في ترجمته التونسية لم يكن ليولي قضية الهويّة أهميتها بل انتقصها و حقر منها معتقدا بأنّ الإخوة العمالية الكونية فوق الفوارق القومية و فيها الحلّ للتناقضات القوميّة،فلم يحسن فهم حركة التحرّر الوطني و انعزل عنها قبل الاستقلال وناصب العداء للقومية العربية باعتبارها من الترهات الرجعيّة التي تقوم على أُخوة الدم والعرق و الدّين**"[1] إلّا أنّ حزب العمال الشيوعي التونسي يعتبر كون الشعب التونسي "**جزء من القومية العربية بحكم عوامل اللّغة و الأرض و التاريخ و الثقافة المشتركة، و أن نضاله ينصهر ضمن النضال العام للشعوب العربيّة من أجل تحقيق الوحدة ضمن أمّة واحدة حال الاستعمار و ما أنجر عنه من تجزئة و ظهور كيانات مختلفة دون تطوّرها الاقتصادي والسياسي و الثقافي على نفس الدرجة**" و بالتّالي فإنّ الحزب من خلال إقراره بعروبة شعب تونس يقرّ بأنّ الأمّة لم تستكمل – الأسباب الموضوعيّة- شروط تكوّنها[2].و أنّ النضال من أجل الوحدة كفيل بإستكمال هذه الشروط ووجود الأمّة بحدّ ذاته".

و السؤال هنا ماهو موقف الأحزاب الشيوعية العربية من الحركة الصهيونية و القضيّة الفلسطينية؟

المبحث الثالث:مواقف الأحزاب الشيوعية العربية من الحركة الصهيونية والقضية الفلسطينية:

لم تكن قضية فلسطين قبل سنة 1947 حاضرة في الوعي العربي المعاصر إلّا بشكل هامشي و مردّ ذلك كون مشكل فلسطين لم يكن "القضية العربية الأولى" آنذاك. لأنّ القضيّة الأساسية هي محاربة الاستعمار و خاصة في فترة ما بين الحربين هذا من ناحية و من ناحية أخرى أن العرب لم يكونوا يدركون أبعاد الحركة الصهيونية و مدى ارتباطها بالاستعمار والامبريالية العالمية. حيث كان تصوّرهم للحركة الصهيونيّة كونها صراع بين العرب واليهود في فلسطين و بالتّالي لم تصنف المسألة كقضية عربية شاملة و إنّما كقضية فلسطينية- قطرية. باستثناء أقلية من العناصر الوطنية، و هكذا غفل العرب عن خطورة الحركة الصهيونية رغم وضوح و صراحة وعد بلفور، إلا أنهم استفاقوا على وضع الكارثة في فلسطين على وقع النكبة سنة 1948 ليتحوّل شعورهم بالذنب إلى رفض للذات "فقد حطمت كارثة فلسطين ثقتهم

---

[1] مجلة الموقف عدد 63 في 1985/08/3 نقلا عن المرجع السابق، ص ص215-216.

[2] المرجع السابق –ص217.

في أنفسهم و أذلّتهم في نظر أنفسهم و في نظر العالم الغربي ذلاّ ليس بعده ذلّ و انتهت بغرس خنجر مسموم في قلب بلادهم فصل بين شمالها و جنوبها و غدا شرفهم و كرامتهم و مستقبلهم و كيانهم منوطا بحلّها الذي يجب أن يكون شريفا، و أن يكون بإقتلاع الخنجر بالمرّة.[1]

ومع ذلك لا يمكن أن نبخس حقّ المفكر القومي نجيب العازوري[2] الذي أطلق في أوائل القرن العشرين فكرته عن التعارض بين الصهيونية و القوميّة العربية حيث أعلن أنّ مصائر السلام العالمي سوف تكون مرتبطة ومتعلقة بحلّ ذلك التعارض.

وبالعودة إلى "الصهيونية" و هو تعبير استنبطه المثقف اليهودي النمساوي **ناثان برنباوم** (1864-1937) من كلمة **صهيون** الجغرافية. ليصف بها حركة التحوّل التي طرأت على اليهود و هي بمثابة مدخل تاريخي لنشوء الصهيونيّة السياسيّة. في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. و التي لجأت بصياغة متميزة من **هرتزل** و مجموعته إلى تبني التصوّرات التوراتية التي تخدم بالمعنى الوظيفي الأهداف السياسية و الاقتصادية والإيديولوجية للصهيونية. فحرص على تعبئة الجمهور اليهودي بروح "العرقية النخبوية" و "الإنعزالية" مجمّدة بالتصور التوراتي المعروف بـ "الشعب المختار" مع تمويه اتجاهاتها الوضعية الاجتماعية و الطبقيّة و السياسية الإيديولوجية في الأوساط ذلك الجمهور المختلف. وذلك بتكريس وحدة مزعومة لليهود على حساب انتماءاتهم القومية المتعدّدة تعدد البلدان المنضويّة إليها، وعلى حساب تمايزهم الاجتماعي و الطبقي و السياسي و الإيديولوجي و بالتّالي فإنّ، هذه الصهيونية السياسية الحديثة و المعاصرة حتى و إن لم تجد في موروثها العرقي النخبوي التوراتي مسوغات كبرى لتعبئة اليهود فإنها و باعتبارها أحد الجيوب الوظيفية للإمبريالية الرأسمالية. و في صلب الثقافة الامبريالية بظلاميتها و عرقيتها ، و نخبويتها تجد الكفاية من المسوّغات لطرح شخصيتها و إستكمال مشروعها.

---

[1] محمد دروزة (عزة): **مشاكل العالم العربي الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية**، دار اليقظة دمشق 1953 (شارك المؤلف بالكتاب في المباراة التي نظمتها الجامعة العربية عام 1952 حول نفس الموضوع)

نقلا عن: د. محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، دار الطليعة بيروت بيروت، ط1 ماي 1982، ص 117 .

[2] تجاوز العازوري موقعه الديني الطائفي و انتمائه للمارونية الكاثولوكية، و انتقاله إلى موقع وطني و قومي علماني ساعد المفكر النهضوي السوري نجيب العازوري ليختبر مطامع الحركة الصهيونية العالمية عن قرب و على نحو مباشر خاصة بعد تسلمه لمنصب مساعد حاكم القدس ما بين العامين 1898 و 1904 .

1- ملامح القضية الفلسطينية و الخطر الصهيوني:

لقد مرّت القضية الفلسطينية بمراحل رئيسية هامة:

المرحلة الأولى من (1971-1948) حيث كانت بريطانيا الراعية الأولى للمشروع الصهيوني. أمّا المرحلة الثانية فهي الممتدة من 1949 إلى 1956. و ماتضمنته من اجترار مرارة النكبة والعدوان الثلاثي على مصر عام 1956 (بريطانيا – فرنسا – إسرائيل) والمرحلة التالية من 1957 – 1967 حيث تجلّى الدور الأمريكي في دعم القوة العسكرية الإسرائيليّة ، و تمّ التوسع بالاستيلاء على غزّة وسيناء المصريّة و هضبة الجولان السورية. أمّا المرحلة الرابعة فهي مرحلة ما بعد الهزيمة (جوان 1967) و ما تخلّلها من حرب استنزاف طويلة قادتها مصر ضدّ إسرائيل إلى حدود حرب أكتوبر1973 و ما بعد هذه المرحلة و ما عرف بمعاهدات السلام أوالتسويّة السياسية للصراع العربي- الإسرائيلي واتفاقية **كامب ديفيد** الشهيرة عام 1979.

و السؤال هنا ما حدود المشروع الإسرائيلي – الصهيوني في فلسطين[1]؟

من الحقائق التاريخية أن زرع الكيان الصهيوني في قلب العالم العربي هو مشروع استعماري. حدد طبيعة هذا الوجود في المنطقة بسمتين أولا: أنها مشروع استيطاني قائم على طرد السكان الأصليين بالقوة من وطنهم و إحلال اليهود الذين يقع جلبهم من أنحاء العالم أي أن إسرائيل في النهاية **كيان كولونيالي**.

ثانيا : كونها القوّة الضاربة للإمبريالية في العالم العربي، إذ توجد روابط عضوية بين الامبريالية العالميّة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية و دولة إسرائيل التي دورها: تأمين الحضور العسكري الدائم في قلب الوطن العربي لحماية مواقع السيطرة الاستعمارية و التحكم

---

[1] تعتبر فلسطين قلب الوطن العربي و مهد الديانات السماوية الكبرى و ملتقى الحضارات. بموقعها الاستراتيجي في الغرب من قارة أسيا و توسطها مفارق الطرق بين آسيا و إفريقيا و أوروبا يحدها من الغرب البحر الأبيض المتوسط ومن الشرق سوريا والأردن و من الشمال لبنان و سوريا، و جنوبا شبه جزيرة سيناء و خليج العقبة. تبلغ مساحتها حوالي 27009 كم2 مستطيلة الشكل يبلغ طولها من الشمال إلى الجنوب 430 كم. عرضها يتراوح في الشمال بين 51- 70 كم و في الوسط يتراوح بين 72-95 كلم بينما يتسع في الجنوب حتى 117 كلم.

تنقسم طبيعيا إلى أربعة أقسام، المنطقة الساحلية و أهمها يافا الغنية بالقوارص و الثانية المنطقة الجبلية التي تمتد في وسط البلاد وثالثة منطقة الأغوار التي تقع شرق فلسطين يخترق نهر الأردن مع بحيراته، ويبلغ انخفاض هذه المنطقة في أريحا إلى نحو 392 م تحت مستوى سطح البحر و المنطقة الرابعة : منطقة بئر السبع و الصحراء الفلسطينية في الجنوب.

في نقاط التقاطع بين الطرق التجاريّة الأساسية و خطوط النفط العربي و المواقع الإستراتيجيّة التي تخترق المنطقة العربيّة. من خلال تمركز حارس صهيوني مدجّج بالسلاح عند نقطة التقاطع هذه لمنع تحولها إلى نقطة اندماج عربي مفتوح الأفاق على إمكانيات تحقيق استقلال اقتصادي قومي أو بناء مجتمعات أو وحدات عربيّة تضرب توازن القوى المطلوب استمراره قائما في مصلحة الامبريالية.

وبالتّالي، فإنّ إغتصاب فلسطين من قبل الكيان الصهيوني جعل من القضيّة الفلسطينيّة قضية العالم العربي كله. و مما لا شك فيه أنها من أهم القضايا التي شغلت الحيّز الأكبر من الاهتمام لدى العرب في التاريخ المعاصر، لكونها القضيّة الأولى حيث تداخل فيها التاريخي مع السياسي و الديني مع الثقافي و الحضاري مع الاقتصادي و الاجتماعي فشدت العرب إليها شدًا.

منذ وعد بلفور 1917 كان الخطر الصهيوني دائم التأثير في حركة النضال القومي العربي. كما كان الدافع لسيرورة العمل القومي العربي لارتباطه بعملية التجزئة في المنطقة العربية. كما أن قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين حول الخطر الصهيوني من طور الاحتمال إلى طوّر الواقع و أعطاه شرعيّة دوليّة من خلال قرار التقسيم لعام 1947 فحول "الوعد" إلى حق تعترف به الأمم و خلق كوابح جديدة استعمارية لمشروع الوحدة القومية العربية. بعد تقطيع أوصال المنطقة العربية و إقامة جدار عازل جغرافي بين مشرقها و مغربها و هو أيضا ما قسم المنطقة إلى صنفين أقطار عربية وفق لما فرضه عليها موقفها الجغرافي تعد من دول المواجهة مع إسرائيل (مصر، سوريا، لبنان، الأردن) و دول مساندة و ليس بالضرورة أن هذا التصنيف يقوم على فرضية المواجهة العسكرية مع إسرائيل(دائما) و إنّما على ضرورة التوحد العربي إزاء التحدي الإسرائيلي ضمن سياسة قومية واحدة.

و بالتّالي، شكلت القضية الفلسطينية محكا عملي أظهر التناقض بين الالتزام القومي المعلن و بين السياسات الواقعية التي اتخذتها كلّ دولة على حدة. وقد تبلوّر ذلك بوضوح إثر هزيمة 1967 حين رضخت غالبيّة الدول العربية لقرار مجلس الأمن الدولي رقم 242 و الذي يعني عمليا الإقرار بمبدأ التسوية السلمية و الاعتراف بإسرائيل كدولة و كيان قائم الذات.
وأشرنا في بداية هذا المبحث إلى ظهور الحركة الصهيونية و أهدافها التوسعيّة و الاستيطانيّة وحتى نتبين حدود هذا المشروع الصهيوني لا بدّ من أن نتعرف على ظروف نشوء الحركة الصهيونيّة و ردود فعل الشعب الفلسطيني و العربي على هذه المخططات.

تعود نشأة الحركة الصهيونية إلى ستينات القرن التاسع عشر عندما نادى أحد مفكري اليهود بالعودة إلى فلسطين و استعمارها و لم تنتشر هذه الدعوة في صفوف الشعب اليهودي إلاّ سنة 1881 عندما اضطرت أفواج كبيرة منهم إلى النزوح إلى روسيا اثر المجازر التي وقعت ضدّهم في أعقاب اغتيال القيصر الروسي ألكسندر الثاني .

إلاّ أنّ هذه الفكرة بقيت بعيدة عن التنظيم و التخطيط حتى انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل السويسرية في 28 أوت 1897 بتنظيم و قيادة من **تيودور هرتزل** حيث حضر المؤتمر 204 من مندوبين يمثلون جمعيات صهيونية وقد أسفر المؤتمر عن إنشاء "المنظمة الصهيونية العالمية"[1] .

وصرّحت بأهدافها خلال هذا المؤتمر التي تتخلص في العمل على استعمار فلسطين بواسطة العمال و المزارعين و الصناعيين وفق أسس مناسبة، و تنظيم اليهودية العالمية و ربطها بواسطة منظمات محلية و دولية تتلائم مع القوانين المتبعة في كل دولة، تقوية الشعور والوعي القومي اليهودي، اتخاذ الخطوات التمهيدية للحصول على الموافقة الحكومية الضرورية لتحقيق أغراض الصهيونية. و هكذا تكشف الصهيونية عن وجهها كحركة عنصرية ذات طبيعة استعمارية تقتلع اليهود المنتشرين في أنحاء العالم و إحلالهم محلّ سكان فلسطين.

و كانت خطة هرتزل تقتضي الحصول على تعهد من **السلطان العثماني عبد الحميد** بمنح اليهود الحق في إقامة مستوطنات يهودية في فلسطين إلا أنّ جهود هرتزل لدى السلطان العثماني باءت بالفشل حتى انه أقام مقارنة يتحدث فيها عن الاستعمار الكلاسيكي الذي يستنزف قوى و خيرات البلاد و يرحل وبين الاستعمار الاستيطاني الذي لا يغادر البلاد ويرى أن البلد الجميل "فلسطين في حاجة إلى نشاط اليهود الدؤوب[2] . ولذلك اعتمد زعماء الحركة الصهيونية طرق أخرى للوصول إلى أهدافهم و في المؤتمر الخامس عام 1901 تقرر إنشاء "الصندوق القومي اليهودي" لشراء الأراضي من فلسطين، وضمن هذا المخطط بدأت الهجرة المنظمة فيما بين 1905-1907 و التي كان من أبرز قادتها **دافيد بن غوريون** وإسحاق

---

[1] د.الكيالي (عبد الوهاب): **الموجز في تاريخ فلسطين الحديث**، ط 10، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت 1974،ص 19.

[2] انظر طرابلسي (فواز): **الماركسية و بعض قضايانا العربية**، ط 1 ، بيروت فيفري 1985 ،ص 69.

بن زيفي. بحيث إرتفع عدد اليهود في فلسطين من 50000 عام 1897 إلى 85000 عام 1914[1].

كما لم تحدّث جهود الحكومة العربيّة و قرارات مجلس الجامعة العربية المنعقد في ديسمبر 1945 تأثيرا يذكر في سياسة بريطانيا و الولايات المتحدة الأمريكية إذ أعلنت في مطلع عام 1946 أن باب الهجرة اليهودية إلى فلسطين سيظل مفتوحا رغم انتهاء المدّة المحددة في "الكتاب الأبيض" ،ومن جهة أخرى اعتلى الرئاسة الأمريكية **ترومان** المعروف عنه ميله إلى الصهيونية فكان بمثابة تبني الولايات المتحدة الأمريكية للحركة الصهيونية تبنّيا كاملا.

و بما أنّ مصير اليهود في فلسطين كان مرهونا بانتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية. فقد أسهمت نتائج الحرب في توفير الأجواء الملائمة لقيام دولة إسرائيل، بعد أن ضخمت الهجرة أعداد اليهود من 174000 سنة 1931 إلى 630000 عام 1947 ما يقارب ثلث مجموع سكان فلسطين مما عجل بقيام دولة إسرائيل عام 1948 ما ترتب عنه: نكبة مزدوجة[2] من ناحية مشكلة إغتصاب أرض فلسطين و سلب حقوق شعبها، فضلا عن طرد نسبة كبيرة منه خارج وطنه، و من مشكلة التهديد الذي مثله وجود إسرائيل في العالم العربي خاصة الأقطار المواجهة (مصر ، سورية، الأردن، لبنان) و هو ما تجسّد فعليا في مشاركة إسرائيل في العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 ،و العدوان الإسرائيلي على مصر عام 1967 و بالتّالي منذ يوم النكبة أصبحت مواجهة إسرائيل هي قضية العرب الأولى.

2 - موقف الأحزاب الشيوعية العربية من القضية الفلسطينية و الحركة الصهيونية الحزب الشيوعي السوري و العراقي (نموذجا)

مثلت القضية الفلسطينية أحد أهم محاور الاهتمام داخل الأحزاب الشيوعيّة العربيّة. كما كانت أحد أهم أسباب الأزمة العميقة و انقسام المواقف و تذبذبها ، فما هي مواقف الحزب الشيوعي السوري والعراقي من الحركة الصهيونية و مخاطرها على الأمّة العربيّة؟

---

[1] نقلا عن د. الكيالي (عبد الوهاب) الموجز في تاريخ فلسطين الحديث، ط 1 ،مرجع سابق ،ص 21 .

[2] المرجع السابق، ص 191.

كانت القضيّة الفلسطينية من تاريخ وعد بلفور 1917 إحدى أهم نقاط الصراع الأساسية بين حركة التحرر الوطني و بين الإمبريالية و الصهيونية . فالحركة الصهيونية ذات الطابع العنصري الرجعي الحليف المدافع عن مصالح الغرب في العالم العربي .

و منذ أوائل القرن العشرين، قام الشعب الفلسطيني بالعديد من الانتفاضات سنة 1920-1933-1936 و 1939 لمواجهة خطر الهجرة اليهودية إلى فلسطين و محاولات الاستيطان وإقامة الوطن القومي لليهود فيها .

و أمام هذه الانتفاضات المتكرّرة في فلسطين كان الاتحاد السوفياتي مركز " الكومنترون " الأممية الشيوعيّة قد اتخذ موقفا من الصهيونية خاصة إثر انتفاضة 1929 حيث توصّل إلى أنّ الصهيونيّة أداة بيد الامبريالية الإنقليزية و التحذير من خطرها على فلسطين و حركة التحرّر العربيّة و بالتالي كان موقف الحزب الشيوعي السّوري .قد تمثل في الدعوة إلى:

- ضرورة إلغاء الانتداب البريطاني و جلاء الجيوش الأجنبية عن فلسطين .
- إقامة دولة ديمقراطية تجمع العرب و اليهود .
- إيقاف الهجرة اليهودية إلى فلسطين و التأكيد على الطابع الرجعي للصهيونيّة، و في هذا الصدد يصرح خالد بكداش " على أساس تعاليم اللينينيّة الخالدة أدرك حزبنا منذ البداية الجوهر الرجعي العميق للفكرة الصهيونية العالمية .و قد ناضل مع جميع الوطنين العرب ضدّ وعد بلفور المشؤوم و ضدّ الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، و تعرضّنا في سبيل ذلك لشتى التهم فاتهمونا بأننا قوميون شوفينيون و أعداء السامية، و أنّنا نخرق مبادئ الأممية إلى حجر الزاوية فيها كما كانوا يزعمون الموقف من اليهود، و من إقامة دولة إسرائيل فقلنا كلا فالأمميّة البروليتارية هي التي تتطلب بل تفرض استنكار الصهيونية و محاربتها بجميع الوسائل و كان حزبنا يطالب مع جميع الوطنيين بإلغاء الانتداب البريطاني على فلسطين و إقامة دولة مستقلة ديمقراطية يعيش في ظلها العرب و اليهود معا بسلام" [1]

كما تدعم هذا الموقف من خلال المقالات المناوئة و المناهضة للصهيونية الصادرة عن الجريدة المركزيّة للحزب الشيوعي السوري منذ أعدادها الأولى بدءا من 1934 حيث نشر

---

[1] بكداش(خالد): خطاب بمناسبة الذكرى الستين للحزب الشيوعي السوري – عن نضال الشعب العدد 350 أوائل نوفمبر / تشرين الثاني 1984 و هو يشير بهذا الكلام إلى بعض اليهود الذين يعملون في أجهزة الأممية الشيوعية " الكومنترون " حيث كانت تجري حوارات ساخنة بينه و بينهم حول الصهيونية و القضية الفلسطينية و اسرائيل .

مقال " الصهيونية المجرّمة " فاضحا للوجه السافر في الصهيونيّة الاستعماريّة حيث استنكر المقال أفعال المستعمرين الإنقليز في فلسطين و عملية تسهيلها للهجرة إلى فلسطين في إطار تنفيذ وعد بلفور للصهاينة كما هاجم الموقف السلبي للرجعيّة الفلسطينية و اللبنانيّة و السوريّة في بيع الأراضي للصهاينة و دورها في السّمسرة و التجارة و حذر من الأخطار التي يشكلها النشاط الصهيوني على كل البلاد العربيّة[1] .

كما بيّنت "صوت الشعب" من خلال مقالات كتبت سنة 1937 بأنّ الهدوء في فلسطين لن يكون إلا بوقف الهجرة اليهودية كما كشفت عن مفارقة مساعدة هتلر للحركة الصهيونية حيث جاء في مقال صادر في صوت الشعب بتاريخ 19 جوان 1937 "فلسطين تستنجد بكلّ ديمقراطي إنساني في العالم " [2] .

و تعدّ المذكرة التي أصدرتها اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري و بعثت بها إلى " المؤتمر القومي العربي للدفاع عن فلسطين " وثيقة دونت مفصّلا الموقف الخاص للحزب الشيوعي السوري من القضيّة الفلسطينية في الثلاثينات و قد ورد فيها : " إنّ قضيّة فلسطين لا تحلّ إلاّ بتأييد الشعوب العربية الفعلي للشعب الفلسطيني (...) و بالتضامن الوثيق مع كلّ القوى الديمقراطية و الشعبية في العالم التي تناصر الشعب العربي الفلسطيني في نضاله الشريف..." [3]

كما لخّصت الوثيقة أهم مطالب الشعب العربي بوقف الهجرة اليهودية، و رفض التقسيم رفضا تاما ، و كذلك منع بيع الأراضي ، و المطالبة بإقامة نظام دستوري ديمقراطي يضمن إنتشار السلام في فلسطين واصفة القضيّة بأنّها قضيّة مزدوجة فهي من ناحية تنوء تحت عبء الاستعمار البريطاني و الصهيوني من ناحية أخرى .

و بالعودة إلى أرض العراق نجد أنّه و في نفس المرحلة التاريخية أنّ الحزب الشيوعي العراقي و منذ تأسيسه عام 1934 قد إتخذ موقفا واضحا ضدّ الصهيونية. كما إحتلت القضية الفلسطينية حيّزا هاما في نشاطاته حيث قاد الحزب في 16 جويلية 1937 مظاهرات في بغداد

---

[1] نقلا عن الملا (زياد): صفحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوري (1924 – 1954) ، ط 1 ، دمشق أفريل / نيسان ، ص ص 67-68 .

[2] صوت الشعب ، 19 جوان / حزيران1937.

[3] أورده الملا (زياد)، المرجع السابق ، ص 109.

إحتجاجا على اللّجنة الملكية البريطانية للتحقيق في أحداث ثورة 1936 و تحيّزها السافر للصهيونية ، ومعاداتها لمطامح و مطالب الشعب الفلسطيني في الحريّة و الاستقلال الوطني .

و بإستفحال الخطر الصهيوني و بتوسّع الشبكة الأخطبوطية للصهيونية على النطاق العالمي مستغلة التعاطف العالمي مع محرقة اليهود، و ما عاناه اليهود من إضطهاد النازيّة لهم ، أسس الحزب السوري العراقي " عصبة مكافحة الصهيونية " عام 1945 حتى تكون خطّا لنّضال الحزب ضدّ مخططات الامبرياليّة و الصهيونيّة في تشيد "وطن قومي لليهود " في مقابل تقسيم فلسطين .

أجيزت عصبة مكافحة الصهيونية في مارس 1946 فقدّمت عريضة تضمّنت إقرار موقعوها بأنّ " الصهيونية خطر على اليهود مثلما هي خطر على وحدتهم القومية و نحن إذ نتصدى لمكافحتها علانيّة و على رؤوس الأشهاد إنّما نفعل ذلك لأننا يهود[1] و لأنّنا عرب بنفس الوقت و بوصفنا يهودا وطنيين واعين ، نتقدم بطلبنا هذا لغاية السماح لنا بتمزيق القناع عن وجه الصهيونيّة الحقيقي أمام الجماهير اليهوديّة و غير اليهوديّة إنّ الصهيونية ،يعاونها في ذلك الرجعيون و المستعمرون يعمل دوما على الخلط بين اليهود و الصهيونيّة ،فيذهب ضحية دعايتهم المغرضة كثير من السذج و المخدوعين و بذلك يحاولون تمزيق وحدة البلاد و ضرب الحركة الوطنية التحررية (...) و لما كانت قضية فلسطين هي قضية البلاد بأسرها ، فلا يمكن إذن أن نقف إلاّ بجانب عرب فلسطين ...و الدعوة لحل قضية فلسطين على أساس منع الهجرة اليهودية و إيقاف انتقال الأراضي العربية إلى أيدي الصهاينة و تأليف دولة ديمقراطية عربية مستقلة استقلالا تامّا ، تتضمن فيها حقوق كافة المواطنين عربا و يهودا ..." [2]

و بمناسبة ذكرى وعد بلفور في 2 نوفمبر تشرين الثاني من سنة 1945 أصدرت العصبة بيانا أعلنت فيه استنكارها و ضمنته جملة من الشعارات مثل :

- " عاش نضال العرب في سبيل حريتهم وإستقلالهم ...

---

1 ضمّ العراق في أعقاب الحرب العالمية الثانية أقلية يهودية(حوالي 150 ألف نسمة) و كان للحزب الشيوعي العراقي نفوذ هام بين صفوفها مما دفع عددا من أعضاء اليهود الى التقدم بطلب تأسيس "عصبة مكافحة الصهيونية" في سبتمبر 1945 ، و كان أوّل شهيد عراقي من أجل القضية الفلسطينية يهوديا يدعى شاؤول طويق استشهد أمام السفارة البريطانية في مظاهرة 28 جوان / حزران 1946.

2 أورده الصافي (عبد الرزاق) : **الحزب الشيوعي العراقي و القضية الفلسطينية** ،عن مجلة النهج ، مركز الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي -نوقيسيا قبرص ، العدد 5 – أوت / آب 1984 ، ص 64 .

- عاشت فلسطين عربية مستقلة ديمقراطية ...
- عاش الشعب العراقي متآخيا متضامنا متحدا ...
- ليسقط وعد بلفور المشؤوم.
- ليسقط الاستعمار.
- لتسقط الصهيونية عميلة الاستعمار و عدوّة العرب و اليهود .[1]

و بنفس المناسبة (ذكرى وعد بلفور) ألقى فرج الله الحلو خطابا في جموع المتظاهرين جاء فيه " إنّ كلّ حزب وطني ، و إنّ كلّ مواطن ، مهما تكن طبقته الاجتماعية يبقى نضالها ناقصا إذا لم يكافح الصهيونيّة ، و إذا لم يتضامنا مع فلسطين العربيّة الشقيقة الشهيدة في نضالها ضدّ آفة الصهيونية" ، و قال أيضا " لقد كان الأجدر بالذين يدّعون العطف على اليهود ويزعمون أنهم يريدون إنقاذهم من الاضطهاد أن يعلموا أنّ القضيّة اليهوديّة لا يمكن أن تحلّ في فلسطين و على حساب عرب فلسطين[2].

و يمكن أن نقول بأنّ خطاب فرج الله الحلو قد شحذ همم الحزب الشيوعي السوري خاصة بعد أن غابت القضية الفلسطينية عن صحافة الحزب منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية حتى بانعقاد المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي السوري (1943- 1944) لم يأتي على ذكر فلسطين و لا القضية في قراراته و ميثاقه .

و بتطوّر القضيّة عقدت اللجنة المركزيّة للحزب الشيوعي السوري اجتماعا خاصا سنة 1945 لتدارس مستجدات القضية ،و ممّا جاء في محضر الاجتماع الإقرار بكون " مكافحة الصهيونيّة ليست عداء لليهود من حيث هم يهود ... و إنّ الحركة الصهيونيّة حركة رجعيّة رأسمالية عميلة للاستعمار و هدفها بسط سيادة الشركات الرأسمالية الاحتكارية الدولية على مرافق فلسطين و كل الأقطار العربية ... و إنّ حلّ قضيّة فلسطين حلًّا صحيحا يقوم على إلغاء الانتداب عن فلسطين... و منحها حرّيتها و سيادتها الوطنية ، و وقف الهجرة الصهيونيّة مع السماح لليهود الذين يرغبون في ذلك بالرجوع الى أوطانهم المحررة في

---

[1] المرجع السابق ، ص 65 .

[2] خطاب الحلو (فرج الله) ألقاه بذكرى وعد بلفور و نشرته صوت الشعب كإفتتاحية بعنوان" فلتحيا فلسطن عربية " 5 نوفمبر / تشرين الثاني 1944 .

أوروبا و التي سادت فيها الديمقراطية ،و إقامة حكم ديمقراطي في فلسطين يؤمن الحرية والحقوق الديمقراطية العامة لجميع المواطنين [(1)]

❖ موقف الحكومات العربية من القضية الفلسطينية :

ولعلنا نتساءل عن طبيعة موقف الحكومات العربيّة ما العرب الأساسيّة قد نجد الإجابة في البيان الذي أصدره الحزب الشيوعي السوري في أوائل أكتوبر من سنة 1946 و قد تضمّن نتائج مفاوضات لندن حول فلسطين و مما جاء في هذا البيان " ...فهدف الاستعمار البريطاني في هذه المفاوضات مع الحكومات العربية هو محاولة إعطاء سيطرته العسكرية والسياسية على فلسطين شكلا شرعيا سواء...بواسطـــة مشـــروع التقسيـــم كمـــا أعلنه **الوزير موريسون** - وزير المستعمرات البريطاني -...، أو بواسطة تعديل هذا المشروع وإلباسه ثوبا جديدا " و في مؤتمر لندن وافقت الوفود العربيّة على قيام " دولة إتحادية " في فلسطين فبعث مكتب " صوت الشعب في دمشق تنديدا على مشروع الوفود العربية أقرّ " أنّ اقتراح الوفود العربيّة يمكن أن يسمى بأي إسم و لكن لا يمكن أن يسمى أبدا حلاّ لقضية فلسطين ، بل على الأصح تضحية تامة بفلسطين الشقيقة و إجابة لرغبة بريطانيا ، و تراجعا تاما أمام الصهيونية " [(2)]

أمّا في العراق فقد قدّم الحزب الشيوعي العراقي مذكرة إلى الحكومـــة العراقيـــة في 12 ديسمبر 1945 كما قدم نسخة منها للبرلمان العراقي، و إلى رؤساء الدّول الكبرى والدّول العربيّة بين فيها بوضوح أن الحكومة العراقية تدعي مناصرة عرب فلسطين ضدّ الصهيونيّة لكن هذه المناصرة غير ملموسة لدى الشعب العراقي بل جسمت العكس تماما وفي المذكرة " تدّعي الحكومة القائمة أنها تناصر حرب فلسطين ضدّ الصهيونية ، لكن الشعب العراقي لا يلمس هذه المناصرة و اختباراته اليومية تبرّهن على أن الحكومة العراقية تمنع الشعب العراقي من مناصرة عرب فلسطين ، تمنعه من مكافحة الصهيونية و بهذا تستهل على الصهيونية و القوى الرجعيّة المضي قدّما بخطّطهم ...إنّ الحكومة منعت و تمنع الشعب العراقي من إقامة اجتماع في سبيل فلسطين إنّها منعت عصبة مكافحة الصهيونية من إقامة اجتماع في يوم بلفور الأسود، إنّها احتلت نقابات العمال ... كي لا يجتمع العمال فيها إنّها

---

[1] انظر صوت الشعب ، 15 أكتوبر/ تشرين الأوّل 1945 .

[2] صوت الشعب ، 16 أكتوبر/ تشرين الأوّل 1946.

منعت المظاهرات (...) إنّ الحكومة العراقيّة تحاول أن تخفي المسؤولين الحقيقيين عن نكبة شعبنا العربي في فلسطين تريد أن تستر الاستعمار البريطاني المسؤول أوّلا ، أن تخفي الصهيونية باعتبار تمثل مصالح الشركات اليهودية الكبرى في بريطانيا ، فتظهر اليهود العرب الذين لا صلة تربطهم بالصهيونية الاستعمارية و الذين عشنا و إياهم أجيالا عديدة دون أي تصادم ... كأنهم مسؤولون ...إن الشعب العراقي يريد من الحكومة القائمة أن تقلل ادعاءاتها حول مساعدة فلسطين و أن تسمح له بأن يكافح الصهيونيّة في البلاد العربية نفسها و أن يمنعها من تثبيت أقدامها فيها .[1]

هذا وقد فضح فهد الطابع العنصري للصهيونية وارتباطها بالفاشية حيث يقول في إحدى كتاباته المنثورة بصحيفة العصبة " سنة 1946 " إنّ الفاشيّة و الصهيونيّة تنهجان خطيّن منحرفين يلتقي طرفاهما و تتشابه أهدافهما و كلّ منهما نصبت نفسها منقذة و حامية لعنصرها، فلأولى بذرت الكره العنصري ، و نشرت الخوف و الفوضى في أنحاء المعمورة، وورطت شعوبها ...و الثانية ...بذرت الكره العنصري و نشرت الخوف و الفتن و الإرهاب في البلاد العربية ...حوّلت فلسطيننا إلى جحيم لا ينطفئ سعيره و لا تجف فيه الدموع و لا الدماء ، وتهددت الأقطار العربية بأخطارها، و بأخطار القضاء على كيانها القومي جراء بقاء و تثبيت النفوذ الاستعماري فيها و جراء المشاكل العنصريّة التي تحاول إثارتها " [2]

و استطرد مبينا طبيعة العلاقة الوثيقة بين الصهيونية و الامبرياليّة و برأيه ليست الصهيونية سوى رأسمالية استعمارية يعمل لاستغلال و استعباد الجماهير اليهوديّة سياسيّا و اقتصاديّا وفكريّا ، و في نفس الوقت مسخرة بأيدي الاستعمار الانقليزي و الأمريكي و حارسه الأمين، تعمل لتنفيذ الخطط الاستعمارية في البلاد لغرض تثبيت وبسط السيطرة الاستعمارية، لقد تبنّاها الإستعمار البريطاني لغرض إيجاد حلف له في قلب البلاد العربية .[3]

---

[1] انظر: دكتور الراوي (عبد اللطيف) : **عصبة مكافحة الصهيونية في العراق (1945- 1946) اليسار العراقي والمسالة الفلسطينية** ، ط 1، دمشق ، دار الجليل ، 1986 ، ص 20 .

[2] أورده : الصافي (عبد الرزاق) ، **الحزب الشيوعي العراقي** .... مرجع سابق، ص ص 62–63.

[3] المرجع السابق ، نفس الصفحات .

و بالتّالي، فإنّ الصهيونيّة جعلت من فلسطين قاعدة حربيّة تسهر على مصالحها ضدّ الحركات التحررية في البلاد العربية و الشرق الأدنى و الأوسط حتى تلاعب الشعوب العربيّة و تلهيهم بصدّ الهجوم الصهيوني و تشغلهم عن النّضال من أجل الاستقلال .

❖ **موقف الكومنترون و تراجع المواقف :**

أعلن الاتحاد السوفياتي في دورة الجمعيّة العامة لهيئة اللأمم المتحدة عام 1947 دعوته في البداية إلى إنشاء دولة مستقلة مزدوجة ديمقراطية تجمع العرب و اليهود و يتمتّع فيها كليهما بحقوق متساوية ، و في حال تعذّر ذلك يمكن إقامة دولتين مستقلتين يهودية وعربية و بناءا على هذا التصريح من الكومنترون الشيوعي اجتمع أعضاء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري بنظرائهم من الحزب الشيوعي اللبناني فانعقد اجتماع بدمشق يوم 17 أكتوبر الأول من سنة 1947 فمثل الحزب السوري كل من خالد بكداش و رشاد عيسى و نجاة قصاب حسن ، و عبد القادر إسماعيل و من الحزب اللبناني نقولا شاوي و فرج الله حلو وحسن قريطم وتباحثوا القضية الفلسطينية و استدلال المؤامرات لاستعمارية عليها ، و ممّا تمخض عليه الاجتماع قرار الحزبين باعتقادهما الجازم " بأن قضية فلسطين هي قضيّة حرية و جلاء واستقلال ، و هما و إثقان من أنهما يعتبران عن رأي جميع الوطنيين الديمقراطيين العرب في التأكيد بأن حلّ قضية فلسطين هو في الجلاء و الاستقلال و إلغاء الانتداب و رفض مشروع التقسيم ، كما يعتقدان بأنّ من الممكن أن يعيش العرب و اليهود في فلسطين في دولة ديمقراطية مستقلة واحدة ."[1]

تسبب تأييد الاتحاد السوفياتي لتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية و يهودية ضررا كبيرا للحزب الشيوعي السوري حيث أوقعه في اللاشرعية بإصدار الحكومة السورية بلاغا إداريا إلى جميع المحافظات تعلن فيه إغلاق مكاتب الحزب الشيوعي ، كما هاجم بعض الشبان الغاضبين في مدينتي دمشق و حمص مكاتب الحزب و جمعية الصداقة السورية – السوفياتيّة وبعد حوالي السنة أصدرت الأحزاب الشيوعية في بلاد المشرق بيانا مشتركا تبرّر فيها مواقف هذه الأحزاب من القضية الفلسطينية و قرار التقسيم ...، و بالتالي فإنّ الحزب الشيوعي السوري جابه ضغوطات تطوّر الأحداث و انفلاتها الغير المتوقّع وفق تضارب المصالح فنظر

[1] صوت الشعب ، 19- 20- أكتوبر / تشرين الأول 1947.

الحزب إلى القضية الفلسطينية من منطلق المساعي الاستعمارية و إبقاءها لفلسطين في حالة التبعية و استغلال القضية لتثبيت مواقع الاستعمار في المشرق و ارتباطه بالمشاريع العدوانية ، و قد أدت مسايرة بعض الحكام العرب للدول الاستعمارية للعمل على تنفيذ مشاريعها إلى انعكاسات في سياسة الحزب و نشاطه .

و تقريبا لا يكاد الموقف يختلف مع الحزب الشيوعي العراقي حيث أنه و رغم موافقة الاتحاد السوفياتي على قرار التقسيم في 29 نوفمبر 1947 ، فإنّ الشيوعيين العراقيين قد رفضوا في البداية الانصياع للنظرة السوفياتية الجديدة و أكدت قيادة الحزب في توجيه داخلي صادر في ديسمبر 1947 أن موقف الاتحاد السوفياتي بخصوص التقسيم قد وَ فّرَ للصحف المأجورة و المرتزقة فرصة لا للتشهير بالاتحاد السوفياتي فقط بل أيضا بالحركة الشيوعية في البلدان العربية ... و لذلك يتوجب على الحزب تحديد موقفه من القضية الفلسطنيّة حسب الخطوط التي انتهى إليها و التي يتمكن ضبطها في الخطوط العريضة التّالية :

- إنّ الحركة الصهيونية حركة عنصرية دينية رجعيّة، و مزيفة بالنسبة إلى الجماهير اليهودية...
- إنّ الحركة اليهودية ...لا تحلّ مشكلات اليهود المطرودين من أوروبا .
- إنّ تقسيم فلسطين عبارة عن مشروع إمبريالي قديم يستند على فرضيّة إستحالة التعايش السلمي بين اليهود و العرب ...
- إن شكل حكومة فلسطين لا يمكنه أن يحدّد إلّا من قبل الشعب الفلسطيني الذي يعيش في فلسطين فعلا ، و ليست من قبل الأمم المتحدة أو أيّة منظمة أو دولة ...
- إنّ التقسيم سيؤدي إلى إخضاع الأكثرية العربيّة للأقليّة الصهيونيّة في الدولة اليهوديّة المقترحة ...
- إنّ التقسيم و خلق دولة يهودية سيزيد من الخصومات العرقية و الدينية وسيؤثر جديا على آمال السلام في الشرق الأوسط.

و لكل هذه الأسباب فإنّ الحزب الشيوعي العراقي يرفض بشكل قاطع خطة التقسيم.[1]

---

[1] أورده : بطاطو (حنا) : العراق ، الكتاب الثاني ، المرجع السابق، ص ص 256-257 .

إلاّ أنّه و بعد سنة أي في يوم 24 ماي 1948 و بعد أن كان الحزب الشيوعي العراقي يندّد بقرار التقسيم و ينادي" أبناء شعبنا كافحوا للحفاظ على عروبة فلسطين و هزيمة مشروع الدولة الصهيونية "[1].

و أمام استهجان " و التصلّب السياسي " في الموقف العربي و في جويلية1948 سار الحزب الشيوعي العراقي على منهج السياسة السوفياتية و اتخذ لنفسه فكرة موجّهة تطمئن النفس العليلة بالقول بـ"إقامة دولة عربية ديمقراطية في الجزء العربي من فلسطين".

" و هكذا فإنّ تأيد الاتّحاد السوفياتي لقرار التقسيم قد أوقع الأحزاب الشيوعية العربية في مطلب اللاشرعيّة و الملاحقة ،و الاعتقال فأضعف نفوذها و أربك مؤيديها .

وفي الحقيقة قد نظرت الأحزاب الشيوعية إلى القضية الفلسطينية و إلى التآمر الاستعماري - الصهيوني نظرة ضيقة فلم تعي بنظرة استشرافيّة آنذاك إلى أن فلسطين و إن كانت في المرحلة الأولى هدفا لذاتها في خطط الاستعمار و الصهيونية فالمراد من تحقيق هذا الهدف بالدرجة الأولى جعلها منطلقا لضرب الحركة التحررية الوطنية العربية التي كانت قد انطلقت بقوة بعد الحرب العالميّة الثانية ، و أخذت تهدد مواقع السيطرة الاستعماريّة . و خاصة في المناطق البترولية التي تحتوي على نصف احتياطي النفط العالمي كما تمثل موقعا استراتيجيا هاما لتواصل الغرب مع أسيا الجنوبية الشرقية و الشرق الأقصى ، إضافة إلى أنّها تحدّ الاتحاد السوفياتي من الجنوب .

و من المؤسف أنّ نجد حركة قوميّة مثل الحركة الناصرية في مرحلتها التكوينية و رغم ظهور مطامح الصهاينة منذ المؤتمر الأول سنة 1897 م و دعوتها إلى قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين ، وقيام هذه الدولة كواقع ملموس في 15 ماي 1948 إلاّ أنّها لم تنظر إلى إسرائيل كعدوّ رئيسي .

رغم طبيعة إسرائيل العدوّ السياسي كقوّة انقسامية عدوانية و توسعية ، حيث أن التوسع الإسرائيلي هدف صهيوني تاريخي أصيل و يرون أنّ العدوانية الإسرائيلية هي نتيجة لطبيعة قادة إسرائيل ، في حين أن الاستعمار الغربي هو العدو الرئيسي و ما إسرائيل إلاّ مجرّد أداة للاستعمار ، و بالتّالي فإنّ من أهم الخصائص المميّزة " للنظام العقيدي الناصري في المراحل

[1] انظر صحيفة الأساس العدد (43) – 22 ماي/ ايار 1948.

التكوينية " [1] كون عبد الناصر لم ينظر إلى الصراع العربي الإسرائيلي كإحدى أولويات سياسته ،مقابل قضية. جلاء القوات البريطانية من منطقة قناة السويس ، و قضيّة التعامل مع قوى المعارضة الداخلية حتى أن إشارات عبد الناصر إلى الأعداء السياسيين خلال عامي 1953-1954 كانت تتعلق ببريطانيا كقوة امبريالية بأعدائه في الداخل (حزب الوفد) ، والإخوان المسلمين ، و الشيوعيين و من الأدلّة على أنّ إسرائيل لم تكن مطروحة في فكر عبد الناصر خلال تلك الفترة ،أنه في خطابه في جامعة القاهرة في 15 نوفمبر تشرين الثاني عام 1952 و أثناء مقابلته الصحفية مع صوت أمريكا المنشورة بالأهرام في 26 فيفري 1953 لم يشر عبد الناصر لا إلى إسرائيل و لا القضية الفلسطينية . " و لم تظهر إسرائيل كعدوّ رئيسي في سياسة عبد الناصر إلاّ عام 1955 حيث تمثل الإشارة إليها كعدو حوالي 59 بالمائة من جملة الإشارات إلى الأعداء " [2]

ومجمل القول، فإنّ العلاقة بين الطرح الماركسي و الطرح القومي قد أصبحت أكثر دقة خاصة بعد صدور ترجمة البيان الشيوعي إلى العربيّة (1922) خاصة و أن هيمنة "هذه اللغة في الخطاب اليساري الغربي فرنسا و انكلترا على وجه الخصوص، قد يسر عمليات تحويلها إلى اللّغة العربية على يد النخب الثقافية التي كان لها حظوظ في الدراسة و التخصص في الخارج". [3]

كان على هذا التيّار أن يستوعب الشأن الاجتماعي عبر تبنيه لمطالب الفئات الشعبية و الشأن السياسي عبر استخلاص نتائج الاستعمار و استغلاله للثورات الوطنية.

و لقد كانت الأهداف السياسية للمجتمع العربي تصطدم بأولّيات الانتماء إلى المركز الشيوعي "الكومنترون" الذي كان منبع إستلهام الأحزاب الشيوعية العربيّة للأديولوجيا السياسية وممارستها. الأمر بدا سافرا بشتى التناقضات و خاصة في فترة الثلاثينات جراء التحالفات التي أقامها الاتحاد السوفياتي مع انكلترا و فرنسا المسيطرة على المشرف العربي كقوى

---

1 د . سليم (محمد السيد) : **التحليل السياسي الناصري دراسة في العقائد و السياسة الخارجية** ...مرجع سابق ، ص 88.

2 المرجع السابق،ص 89.

3 انظر صلاح الدين البيطار" **الأصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحربين**" ندوة القومية العربية بين الفكر و الممارسة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1982، نقلا عن د. فهيمة شرف الدين **الثقافة والايدولوجيا في العالم العربي (1960-1990)** ،دار الآداب بيروت ط 1 ، 1993

امبريالية استعمارية على مصر أو قوى انتداب مثل سوريا و لبنان و العراق و فلسطين، كما تجلّى الإرتباك و الثغرات في الخطاب النظري النظري الشيوعي مرّة بالتمويه بالمطالب الاجتماعية التي تؤجل أو تقيم القضايا و المطالب الوطنية القومية المشروعة خاصة فجاجة الموقف من القضيّة الفلسطينيّة. "حيث بدا الخطاب الماركسي إمتثاليا و مستلبا بصورة كلية لمتطلبات المركز الذي كان لا يزال يمارس القسمة الجدانوفية الشهيرة بين المعسكرين الرأسمالي و الإشتراكي دون الأخذ بالاعتبار خصوصيات الصراع و أولوياته في المناطق المستعمرة".(1)

وبالتّالي،لم يستطع الشيوعيون أنّ ينجزوا فصلا ما بين القومي و الأممي ، و أهملوا النظرية اللينينية حول مسألة القومية الثوريّة. إن مسألة تساوي الأمم ما هي إلاّ إيديولوجيا جوفاء إذا لم يؤيدها الجانب العملي للأحزاب البروليتارية كما أدى الاستلاب النظري إلى إغفال التقييم للواقع الملموس كما وقع الاعتماد و تبني صيغ و إيديولوجيا جاهزة حبست الماركسيون العرب داخل بوتقة الجمود الفكري ممّا أدى بالماركسيين العرب إلى المواقف و تحليلات جاهزة للقضية الفلسطينية. ممّا غذى العداء الإيديولوجي بين الطرحين القومي و الفكر الماركسي. خاصة في فترة الخمسينات عندما تدعّم الفكر القومي في الوجدان الشعبي. إلا أنّ القوّى البرجوازية و الرجعيّة استفادت من هذا العداء.

و بإمكاننا القول بأنّ التيار الفكري الماركسي و كذلك القومي نشأ في علاقة عضويّة مع الأحزاب الأخرى كأن يتأثر بسياستها و يخضع لكلّ الظروف و التغيّرات التي كانت تخضع لها البنى الإيديولوجية و الاجتماعية لهذه الأحزاب.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن نشوء الأحزاب و تطورها قد خضع لنفس الظروف و التغيرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي فجميعها نتاج المخاض التاريخي الذي نتج عن الحرب العالمية الأولى وترسّخ وتعمّق ما بعد الحرب العالمية الثانية. ولم يكن ذلك نتيجة العامل السياسي فحسب بل أيضا نتيجة مباشرة للتطورات التي حصلت في المستويات الاقتصادية والاجتماعية و الفكرية و الثقافية، حتى أن المنظر الليبرالي للفكر القومي قسطنطين زريق يرى أنّه إظافة للخلّل الداخلي في فهم التاريخ القومي هناك خلّل خارجي نتج عنه خلّل ذاتي،حيث يرى أنّ القومية إنتكست "لظهور الحركة الاشتراكية إلى جانب الدعوة القوميّة ممّا رجّح الكفة

---

[1] د. شرف الدين(فهيمة): المرجع السابق،ص 98.

للأولى لأنها تطالب بالمساواة و العدالة و النهوض بالفقراء و لأنّ القوميّة شغلت و هي طرية العود بالاستقلال و دفع الاستعمار"[1] و كان نتيجة ذلك أن عجزت القوميّة عن إحداث تحوّل اقتصادي و اجتماعي فبقيت دعوة "يهتف بها عاليا هتافا منه الصادق المخلص ومنه الكاذب المستمر"[2].

[1] قسطنطين زريق: **معنى النكبة مجددا** ، بيروت، دار العلم للملايين ، 1967 .ط 1.ص 31 .

[2] نفس المرجع: نفس الصفحة.

الفصل الثالث

القومية و التيار الإقليمي- الوطني القطري

تمهيد

المبحث الأول:واقع الدولة القطرية في مواجهة طموح الدولة القومية و النزعة الوحدوية

1- المشروع السياسي الإقليمي لدولة الانتماءات ما قبل العروبة

2- قومنة الدولة القطرية/ الدولة الأمّة

المبحث الثاني: جامعة الدول العربية و التجمعات الوحدوية الشكلية

1- جامعة الدول العربية و المشروع الوحدوي

2- فشل التجارب الوحدوية: (الوحدة السورية - المصرية)

"و إذا كانت النظرية القومية العربية قد راهنت على أن وحدة التاريخ القومي قمينة بأن تدرأ خطر تأبيد التجزئة القطرية و بأن تضمن – مهما طال الأجل- وحدة الأمة،فإنّ الخطر الذي ينبغي التنبيه إليه اليوم و العمل على درئه، هو الخطر المعاكس :خطر تجزئة الأمّة على وحدة تاريخ الأمة،خطر تجزئة التاريخ القومي نتيجة لاستمرار التجزئة القومية و تصلّب شرايين الكيانات القطرية.

فمن منظور العدسة المشوّهة القطرية لا يعود التاريخ العربي تاريخ أمّة،بل تاريخ أقطار، لا يعود تاريخ وحدة، بل تاريخ شتات"

طرابيشي،جورج

الدولة القطرية و النظرية القومية

دار الطليعة – بيروت،ط1 1982،ص172.

تمهيد:

يرى جلّ المفكرين العرب أنّ الدولة القطرية العربية أصبحت أمرا واقعا لا مفرّ منه،و أن الإيديولوجية القومية قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي ألا وهو الدولة القطريّة العربيّة ، و أمام مسلمة كينونة الكيانات القطريّة فعليا فهناك مسلمة أخرى فاعلة وهو وعي الكيانات القطرية بأزمتها التي أضحت عبئا عليها و أنّها بدون الدخول في نوع من الوحدة مع دول عربية أخرى أو مع الدول العربية مجتمعة لا يمكن أن تضمن لنفسها الاستقلال و الاستمرار، فضلا عن الأمن الغذائي[1] .

و من منطلق علاقة الوحدة القوميّة و الدولة القطريّة فإنّ الوحدة العربيّة الاندماجيّة الشاملة أضحت من منظور المفكرين العرب شعارا ينتمي إلى مرحلة الحلم و تحدّد الجانب الطوباوي الحالم في الإيديولوجية الوحدوية بكونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلا حيث كانت ترفض **"الشكل الاتحادي بدعوة أنّ هذا الشكل لا يحقق الوحدة بل يكرس القطريّة،و كانت ترفض قيام نوع من الوحدة بين الأنظمة العربية القائمة بدعوة أن وحدة من هذا النوع هي وحدة حكومات و أنظمة ضد الشعوب العربيّة، و كانت ترفض الوحدة الإقليميّة كوحدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوة أنّ من شأن هذه الاتحادات الإقليمية أن تلغي الوحدة العربية الشاملة"**[2]

إنّ الواقع العربي لم يعدّ يحتمل شعار "الوحدة العربية الاندماجية الشاملة" و لم يعدّ من الممكن إلا أشكالا من الوحدة يتداخل فيها و يتكامل العمل الإقليمي و العمل القومي حيث

---

[1] انظر:د.الجابري(محمد عابد):**وجهة نظر** نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1 ، 1992 ، ص ص225،227.

[2] الجابري:**وجهة نظر**...المرجع السابق، ص ص237،239

أنّ العالم العربي "مكـــوّن من أربـــع مجموعــات متميزة مؤهلة لنـــوع مــن الوحـــدة،

أو الاتحاد:مجموعة الجزيرة و الخليج و اليمن، مجموعة الهلال الخصيب،مجموعة وادي النيل و القرن الإفريقي مجموعة بلدان المغرب العربي،و العمل الوحدوي داخل هذه المجموعات لا يتعارض مع العمل الوحدوي على الصعيد العربي العام في صورة تعاون ثنائي أو في صورة تنسيق داخل الدول العربية"[1].

و هذه التجمّعات الإقليمية الرئيسية تنبثق من إعتبارات متنوّعة تعكس إهتمام أطرافها بمحيطهم الجغرافي المباشر حيث يقع إثنان منهما في الجناح الإفريقي من العالم العربي: وهما تجمع وادي النيل،و المغرب العربي الكبير و يقع الآخران في الجناح المشرقي من العالم العربي هما: التجمع الخليجي و الهلال الخصيب.[2]

---

[1] الجابري:نفس المرجع،نفس الصفحات.

[2] انظر:عوض(محسن):**محاولات التكامل الإقليمي في الوطن العربي**،عن مجلة المستقبل العربي،بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.العدد 121،مارس/آذار،1989 ،ص69.

المبحث الأوّل: واقع الدولة القطرية في مجابهة طموح الدولة القومية و النزعة الوحدوية.

ممّا لا شكّ فيه، أنّ الحركة القوميّة العربيّة إنتبهت إلى الواقع العربي المجزأ منذ مقتبل القرن العشرين و خصوصا في فترة ما بين الحربين حيث وعى القوميون على أمتهم المجزئة في أكثر من دولة و على أكثر من دولة استعمارية و أدركوا أن الكيانات السياسية العربية التي وجدت، إنّما كانت نتيجة مساومات استعمارية و إنّ الأمّة العربيّة الواحدة قد صارت دولا عديدة بدلا من أن تكون دولة واحدة فهذا الحصري ينبه إلى الواقع السياسي لتكون الأمم فيقول بأنّ كلّ أمّة قد تؤلف دولة واحدة منها مستقلة بنفسها. ففي هذه الحالة توجد لكل دولة من هذه وطنية خاصة بها و تسعى إلى تقوية هذه الوطنية بكلّ قواها. بينما القومية تتجاوز هذه الدول المتفرقة...بل و تنزع إلى إنشاء دولة عامة تجمع و توحد تلك الدول المتعددة بشكل من الأشكال" [1].

وهذه الدولة القوميّة العربيّة التي يطرحها الحصري و من ورائه كلّ المنظرين للفكر القومي و الوحدوين. ظلت في حيز المشروع المستقبلي و لم تحث الخطى كغيرها من الدول الأوروبية للانتقال إلى حيّز التحقق الوجودي، و إبراز كيانها السياسي و الثقافي و الحقوقي وما تزال الدولة القومية فكرة و مشروعا مثلها كمثل الدّولة الإسلامية التي طرحها الإسلاميون منذ القرن الماضي.

و إرتأى القوميون العرب ضرورة القضاء على واقع التجزئة القطريّة و معها دعاوي الإقليمية، و جميع القوى التي تساندهم و حيث يرى ضرورة توحد الأمّة العربيّة في إطار مجتمع سياسي واحد. إن أمّة مجزئة بالتعريف، لم تنجز ثورتها الديمقراطية"[2] وطالما أن الأمّة العربيّة لم تصبح مجتمعا سياسيا واحدا، في دولة سياسية واحدة، فإنها فعلا لم تدخل حتى محراب الديمقراطية، لأنها في دولها بقيت تحافظ على تجزئتها و كل "دولة تنافس الأخرى و تضع العراقيل في سبيل أبسط المشاريع الوحدوية"[3].

---

[1] الحصري (ساطع): **أبحاث مختارة في القومية العربية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط1، 1985، ص 24.

[2] طرابيشي (جورج): **الدّولة القطرية و النظرية القومية**، مرجع سابق، ص 47.

[3] عفلق (ميشال): **في سبيل البعث**: دار الطليعة ،بيروت ط3، 1963 ،ص 236.

في حين يرى زريق: "أننا لا نرى أن الهوية العربية مدعوّة إلى أن تمحو الهوّيات الأخرى القطرية و الجنسيّة و الجينية محوا تاما، و أن تصبغ الشعوب العربية جميعا بلون واحد، فان الكيان العربي الشامل خليق بأن يزدهر و يرتقي بتعدّد عناصره و توافر خصائصه"[1]. و كل ذلك يمكن أن يتحقق عبر إقامة وحدة ثقافية عربية تعمل فعلا على تكوين الشخصية القومية حتى يتمكن العرب في النهاية من صنع دولة الأمة التي "حدودها الدولية منطبقة على حدودها القومية"[(2)].

و بالتالي، فقد كانت الدولة القومية مطلب العقل و العاطفة لدى القوميين العرب الذين بحثوا عنها بشكل دائم مناضلين من أجل الانتقال من الدائرة القطرية الضيقة إلى الدائرة القومية الأرحب موضحين بأن " الدولة العربية القطرية الموجودة فعلا و بشكلها الحديث معوق للدولة العربية الواحدة، لأنها تكرس الأمة داخل الحدود القطرية و هذا أمر خطير."[(3)] و على هذا الأساس رفض القوميّون العرب تكريس الأمّة داخل الحدود القطرية ورفض مبدأ الدولة الأمة، كما رفضوا القبول بالقول: إنّ الدولة تصنع أمتها و كان تأكيدهم الدائم على أن تصنع الأمّة العربيّة دولتها. و ذلك ما أعرب عنه حزب البعث العربي الاشتراكي منذ ظهوره مآزرا بمسعاه مسعى المفكرين القوميين الذين ذكروا بأن " البلاد العربية وحدة لا تتجزأ و أن أعداء البلاد العربية في الوقت الحاضر وحدة لا تتجزأ"[(4)] عاملين على تجزئة هذه الأمّة سياسيا، و ثقافيا ،و اجتماعيا و التأكيد على دور التجزئة العقائدية في المجتمع العربي.

فقد تآمرت قوى خارجية مع قوى داخلية على الحس القومي ترويجا للحسّ الإقليمي. وكانت الإقليمية في هذا العالم المجزأ من الناحية السياسية أكثر توافقا مع الوقائع القائمة.[(5)]

كما تقوّى الواقع القطري و استفحل منذ لحظة الاستعمار الأولى. و أخطأ الحصري التقدير عندما اعتقد في الخمسينات بأن النزعات القطرية و الإقليمية" **محكوم عليها بالتلاشي**

---

[1] زريق(قسطنطين): **نحن و المستقبل**، دار العلم، بيروت ط2 1980، ص 223.

[2] الحصري(ساطع): اراء و أحاديث في القومية العربية، م.د.و.ع. بيروت ط1، 1985، ص 18.

[3] انظر زايد (أحمد): **الدولة في العالم الثالث. (الرؤية السوسيولوجية)** دار الثقافة للنشر و التوزيع- القاهرة ، ط1 1985، ص 140.

[4] عفلق: المرجع السابق، ص 324.

[5] نسيب (حازم زكي): **القومية العربية – فكرتها – نشأتها**- ترجمة عبد الله شرارة، مراجعة برهان دجاني – دار بيروت، ط 1 1959، ص 69.

والزوال"[1]، حيث حدث العكس تجذّرت القطرية و ترسّخت سياسيا و قانونيا، مهدّدة الحقيقة القومية للأمّة العربيّة فالخطر الذي تواجهه القومية العربية و الأمّة العربيّة ليس الموت الفيزيائي ، **أي بمعنى الزوال و الإنقراض، إنّما هو موت معنوي أي الانقسام و ترسيخ التجزئة بعبارة طباقية: إنّ موت الأمّة يعني ولادة أمم عربية"**[2].

وبعد أن استقلت البلاد العربية من الاستعمار لم يعدّ على الفكر القومي العربي وحركة التحرر العربية أن يناضلوا فقط ظل الأفكار و الدعوات الإقليمية بل عليها أيضا تحمل أعباء النضال ضدّ الدولة القطريّة". ومن هذا المنطلق التصوّري لدولة الوحدّة نتساءل عن حدود العلائق بين الطرح القومي للدولة القومية و المشروع السياسي الاقليمي في الأمة و الدّولة؟ و مدى صمود دولة الوحدة أمام الواقع القطري للدولة الأمّة و الدولة الوطنية؟

1- المشروع السياسي الإقليمي لدولة الانتماءات ما قبل العروبة :

خلق الاستعمار "الإقليمية" و لكنه لم يقض على "القومية" و عندما انحسر الاستعمار عن كثير من أجزاء الوطن العربي لم يأخذ معه ربيبته "الإقليمية" فغادر جنده أرض العروبة وبقي عليها الإقليميون، فلما طرحت مشكلة التجزئة و ضرورة حلها بالوحدة العربيّة كتصفية نهائية لأثار الاستعمار انعكست "الإقليمية" على موقف الإقليميين من الوحدة.

و خلاصة الإقليمية كما يحدّدها عصمت سيف الدولة: بأنّها الوعي بأنّ الإقليم تكوين إجتماعي قائم بذاته و مستقل عن التكوين القومي فهو حقيقة اجتماعية صالحة لتكوين وحدة سياسية مستقلة و بالتّالي فإنّ الدّولة الخاصة بالإقليم ضرورة لإدارة المصالح الإقليمية وحمايتها. وهي كذلك الوعي بأن المجتمع الإقليمي بحكم تكوينه المتميز يطرح مشكلات متميزة تتطلب حلولا متميزة تحددها ظروف الإقليم الخاصة. وبالتالي فإنّ حلّ المشكلات في الإقليم يجب أن تكون طبقا لإمكانياته الخاصة و على ضوء مصيره الخاص.[3]

---

1 الحصري: **أراء و أحاديث في القومية العربية** ،مصدر سابق،104.

2 طربيشي (جورج): الدولة القطرية والنظرية القومية، مرجع سابق،ص 111.

3 أنظر سيف الدولة (عصمت): **نظرية الثورة 6: الطريق إلى الوحدة..إلى الاشتراكية**. دار المسيرة – بيروت، ط 1 ، 1979، ص 24.

إنّ استقلال الظروف الخاصة بالإقليم من حيث نوع المشكلات المطروحة و ما تنتجه من إمكانيات ووحدة الغاية الإقليمية يعني أنّه وحده القادر على حلّها، و بالتّالي فإنّ مشكلات الأفراد فيه و مشكلاته ككلّ لا يمكن أن تجد حلها السليم إلاّ في حدوده طبقا لإمكانياته في اتجاه مصيره.

أمّا الصفة الرابعة للإقليمية فهي اعتبار الأمّة العربيّة لم توجد قط و لم تكن لها يوما دولة واحدة بل إنّ معظم الأمم (الأمّة المصرية مثلا) أقدم من العرب تاريخا و حضارة و لا يقدح في هذا أن لغتها عربية. فالمعروف أن الفتح الإسلامي قد فرض اللغة و لكنه لم يلغي وجودها القومي العريق و على هذا الأساس فان ما يسمى القومية العربية هي حركة سياسية اقتضتها مرحلة الكفاح ضدّ المستعمر في منطقة "الشرق الأوسط" و بهزيمة الاستعمار تستنفذ القوميّة أغراضها و تزول و تبقي للدول بعد التحرر ذاتيتها.

كما أنّ مقتضيات المعارك المرحلية لا يجوز أن تنسينا أنّ الولاء أوّلا و أخيرا للوطن "الإقليم" و بالتّالي فحيثما يكون التعاون أو التضامن و التحالف مع دول المنطقة غير متفق مع المصالح الوطنية تكون الأولوية لتلك المصالح.(1)

هذه خلاصة الإقليمية التي انطلقت من أعماق الواقع لتصوغ دولة ووطن محدود و أمّة صنعتها فكريا و حاكتها جغرافيا و تاريخيا دون أن يكون للشعب أي دور.

وعلنا بتناول لمثال القومية السوريّة الاجتماعيّة نجلي بعض اللبس عن التصوّر القومي. لنفهم حدود هذا الطرح وبالتالي، فان أهم الدعوات الإقليمية في الوطن العربي هي القومية السورية الاجتماعية وقرينتها الفرعونية المصرية وسنحاول ضبط طرح مسألة الدولة و الأمّة في تصوّر النزعة الفرعونيّة، وطرح مشروع الهلال الخصيب وفق تصوّر الحزب السوري الاجتماعي و من ورائه الزعيم أنطون سعادة حيث ظهرت في مصر نزعة إقليميّة قوية رافعة لواء الفرعونية تارة و البحرأوسطية تارة أخرى، تزعمـــها المثقف المصـــري طه حسين و تلاميذه ليؤكدوا عدم انتماء مصر إلى العرب، و في حديث لمجلة **المكشوف البيروتيّة** عام 1938 صرح طه حسين برأيه" لا تصدق ما يقوله بعض المصريين من أنهم يعملون للعروبة فالفرعونيّة متأصلة في نفوسهم...وستبقى كذلك" و قال أيضا:" **لا تطلبوا من مصر أن تتخلّى عن مصريتها و إلا كان معنى طلبكم: إهدمي يا مصر**

---

[1] المرجع السابق: ص 25.

أبا الهول و الأهرام، وتغاضي عن جميع الآثار التي تزين متاحفك، و متاحف العالم، وإنسي نفسك و إتبعينا.."[1]

ويواصل طه حسين في نزعة التغريب كردّ فعل على الدّعوة الشرقية التي إرتأى فيها دعوة للتّخلف.في حين يرى أنّ مصر كانت دائما جزء من أوروبا في كلّ ما يتصل بالحياة العقلية و الأوروبية"[2]،و حتى لما طوّر بعض الشئ من نظرته للعروبة دعى إلى التعاوّن الثقافي بين الشعوب العربية و على ذلك يجب أن يقتصر العمـل الوحـدوي، وطبعا فإنّ طه حسين ينظر للوحدة وفق منظور الأوروبية و العصرية و ذلك ما صرح به كذلك **لمجلة الهلال** في نيسان / أبريل 1939 في عدد صدر عن الوحدة العربية. و لمزيد توضيح النزعة التغريبية لدى طه حسين اعتباره أن توقيع مصر لمعاهدة 1936 مع بريطانيا" هو إلتزام أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم و الإدارة و التشريع" [3] أمّا عن شكل الدولة الذي رغب فيه اقليمو مصر فقد أعلن طه حسين صراحة بأنّه النظام الديموقراطي الذي يكفل لأبناء الشعب جميعا الحياة و الحريّة و السلم".[4]

أمّا في تصوّر **لطفي السيد**" أبو الوطنية المصرية" الذي كان متشدّدا و متعصبا لوطنيته المصرية رافضا لأيّة رابطة لمصر مع العرب و في إحدى مقالاته **بمجلة المصري** عام 1950 كتب أن اليونانيين استطاعوا الاحتفاظ بشخصيتهم رغم السيطرة التركية في فترة من الفترات لأنهم تحصنوا فيها، و كان رد الحصري على هذا الادعاء بأن اليونانيين لم يندمجوا في الشعب التركي، ولم يذوبوا في البوتقة العثمانية بسبب اختلافهم عن الأتراك باللغة و في المذهب، وتمسكهم بهما تمسكا شديدا. وكانت استقالتهم عن الدولة العثمانية استجابة لنداء اللغة و المذهب، أمّا عن تصوّر لطفي السيد للدّولة فقد فصل السلطة و حدّد وظائفها بحيث يكتفي "بثلاث ولايات هي ولاية البوليس، ولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن"[5]. ويترك ما دون ذلك للأمّة"الحقّ في حكم نفسها بنفسها على الطريقة التي

---

[1] أنظر الحصري: **العروبة بين دعاتها و معارضيها**، مصدر سابق،ص ص 61، 62.

[2] حسين(طه): **مستقبل الثقافة في مصر**، دار المعارف ومطبعتها بمصر، القاهرة، 1938، ص 26.

[3] المصدر السابق، ص 41.

[4] المصدر السابق، ص 98 .

[5] السيد (لطفي): **مشكلة الحريات في العالم العربي دار الروائع** ،بيروت ط1، 1959،ص 21 .

ترضاها، هو الحق الذي لا يجوز للشارع أن ينتقص منه شيئا[1] و متى حصلت الأمّة المصرية على هذا الحق يمكن أن تكون في مصاف البلدان و الأمم المتقدمة.

إنّ لطفي السيّد أكثر وطنية فهو لم يقف ضدّ القوميّة العربيّة داعيا إلى المحافظة على الدويلات العربية في الحدود التي تجعل منها أداة للاستعمار" الدويلات كأجهزة سلطوية وليس الجماهير لأنّ الجماهير تنتمي إلى الوحدة لا التجزئة [2].

و بشئ من الأسى و الحسرة يتحدث مثقف مصري آخر وهو **لويس عوض** عن أن ثورة عبد الناصر قد دمرت "مبدأ القومية المصرية ، وأن الناصرية قد زعزعت - بعد خروج عبد الناصر منتصرا في حرب السويس و بروزه كزعيم للعالم العربي – إيمان المصريين بهويتهم المصرية و بشخصيتهم المصرية و محت اسم مصر و دعت المصريين إلى فقدان أنفسهم في كيان سياسي أكبر هو كيان الأمة العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط"[3].

ولا نريد التحامل على دعاوي الإقليمية في مصر و غيرها و نحملها معنى عدائيا للقومية العربية، و ربما تعود أسباب رفض أولئك الدعاة إلى بقايا التأثير الفكري و الثقافي الغربي فيهم و قصور الرؤية لديهم عن اكتشاف الواقع العربي، و لكن لا يخلو الأمر من روح العدائية و السخرية و الاستهزاء و التجريح المباشر[4] و الإهانة السافرة لروح العروبة من هؤلاء الدعاة، و هل سنجد أفضل من كلمة **سعد زغلول** التي أفضى بها **لعبد الرحمان عزام** عندما تحدثا عن قضية الوحدة العربية، فوصف العرب بأنّهم "مجموعة أصفار" ولقد ردّ الحصري على هذه الإهانة في كتابه "العروبة أوّلا" الصادر سنة 1955 و أعاد السؤال على زغلول "عما إذا كانت مصر صفرا وقت أن تصدّت للإحتلال..؟

إلا أنّ **أنطون سعادة** مؤسس **الحزب القومي السوري الاجتماعي** يعد الأكثر شوفينية و تطرّفا في عدائه للوحدة العربية حيث وصف نفسية العروبة و الفكرة القومية بأنها "مرض نفسي شوه العقل السوري و الإدراك و المنطق" كما نعت العروبة و العقلية

---

1 السيد (لطفي): **مشكلة الحريات**..المصدر السابق،ص 53.

2 الأرسوزي(زكي): **الأعمال الكاملة، مج 3** ،ص 48، انظر أيضا جورج طربيشي: **الدولة القطرية و النظرية القومية**، ص 199.

3 أنظر: د.عوض (لويس):**أقنعة الناصرية السبعة**، دار القضايا، بيروت (ب ت) ص ص 111،112.

4 أنظر: جورج طربيشي، المرجع السابق، ص 21، الحاشية حيث يثبت طرابيشي نماذج كلامية لدعاة القطرية والإقليمية الحديثة.

العروبية باللاقوميّة و الإتكالية و اللاتعميريّة فهي لا تشجع على العمران و الحضارة، كما صرح بأنّ فكرة الوحدة العربية هي التي أضاعت على سوريا قليقلة و الإسكندرونة وفلسطين.

وقد أسّس سعادة سياسة حزبه الإقليميّة على أساس أنّ الأمّة السورية أمّة مستقلة بذاتها ومنفصلة عن غيرها من شعوب المنطقة العربية. و أن جغرافية سوريا فرضت عليها هذا التمييز حيث يرى أن الأمم تتكون بتأثير البيئة الطبيعية و سوريا تكون بيئة طبيعية متميّزة عن سائر البيئات الطبيعية المتنوعة و بذلك لم يكون العرب أمّة واحدة بل كوّنوا أمما عديدة تتميز كل واحدة بصفات خاصة.

و يصنف محمد عزّة دروزة هذا الحزب و دعوته في "باب العقبات الإقليمية الطائفية...فهذه المنظمة تظم خليطا من اللبنانيين و السوريين و الأردنيين و الفلسطينيين يجري في عروق بعضهم دماء غير عربيّة و يصح أن يطلق عليهم من هذه الناحية تعبير الشعوبيين، و قد أقامها منشئوها على أساس إنكار العربية و الجنسية العربية الشاملة واستحالة قيام وحدة بين أجزاء الوطن العربي الكبير و الاهتمام فقط لكيان سوري ووحدة سورية، و اعتبار سورية و سكانها كيانا خاصا لا تجمع بينه و بين بلاد العرب الأخرى وسكانها جامعة و مصلحة متذرعين بمقاييس و حجج زائفة فيها الكثير من المفارقة والتناقض مع حقائق التاريخ و العلم و الواقع.."[1]

و يرى دروزة كون مؤسس الحزب في دعوته الشوفينية تأثر بالنزعة الفاشية بايطاليا. و"قد نشأ هذا الحزب في الظروف التي تولى الحكم فيها في ايطاليا **موسيليني** كزعيم للحزب الفاشيستي..و كان يزعم أنّ البحر المتوسط هو بحيرة ايطالية"[2] كما إنتقد دروزة الحملة التي شنها منشؤا الحزب القومي السوري الاجتماعي المركزة على القومية العربية و الشعور العربي و الصلات التاريخية و الجنسية و اللّغوية و الروحية والاجتماعية التي تربط جميع بلاد الشام و سكانها ببعضهم منذ أقدم الأزمنة، و يهيئون الأفكار لفصل سوريا عن بقية الأقطار العربية على اعتبار سوريا للسوريين و السوريون يشكلون أمة واحدة تامة و مجتمعا طبيعيا كاملا "تالف مع الزمن من مختلف الأمم التي طرأت على سورية و تمازجت فيها من أشوريين و كلدانيين و بابليين و أراميين وكنعانيين،

---

[1] دروزة (محمد عزة): **الوحدة العربية مباحث في معالم الوطن العربي الكبير و مقومات وحدته**، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ط1، 1957، ص 362.

[2] المصدر السابق، نفس الصفحة.

متناسين أنّ هذه الأصول تمت إلى أصل واحد هو الجنس العربي و متخطين ثلاث عشر قرنا اندمجت فيه بلاد الشام في العروبة مع سائر أنحاء الوطن العربي و عاشت معها في جو تاريخي و روحي و ثقافي و تشريعي و سياسي و اجتماعي واحد..."[1]

ومن تناقضات هذه الدعوة أن عادت سنة 1948 إلى ضمّ العراق و أدخلوه في حدود سورية و صاروا يطلقون اسم سورية الطبيعية على بلاد الشام و العراق و يسمونها **الهلال الخصيب** أو **"سوراقيا"** و قد كانوا قبل هذا التاريخ لا يعترفون إلاّ بحدود سورية و لا علاقة لها حتى بالعراق المفصول عنها بالصحراء."[2]

أمّا عن تصوّر سعادة للدّولة و الأمّة فانه رائد في نزعة تقول بأن الدولة"**شأن ثقافي بحت لأن وظيفتها من وجهة النظر العصرية العناية بسياسة المجتمع و ترتيب علاقات أجزائه في شكل نظام يعين الحقوق و الواجبات، إما بالعرف و العادة في الأصل، و إمّا بالغلبة و الاستبداد**"[3].

و يحدّد سعادة وظيفة الدّولة التي هي في طبيعتها "شأن من شؤون المجتمع المركب لا وجود لها إلا في المجتمع و مع ذلك ليست شأنا اجتماعيا، فكما أن الدولة لا وجود لها إلا في المجتمع، كذلك السياسة لا وجود لها بدون اجتماع."[4] و بالتالي فإنّ السياسة و الدولة يوجدان معا في المجتمع بعرف سعادة، كما يقر بأنّ الدولة من سيمات المجتمع المركب المؤسساتي و هذا وفق مفهوم الدولة الحديثة و من هذا المنظور يكون سعادة طلائعيا في ربط الدولة بالمجتمع وهو ممّا ينم عن وعي سياسي بأمور الدّولة و طبيعتها.

في حين ينظر إلى الأمّة كتجمع "بشري أو جماعة بشرية على جانب كبير من التجانس"[5] وهو ما يعني عنده "بالمتحد" community ، فيقول "المتحد كلّ مساحة تشتمل على حياة مشتركة و تكون متميزة عن كل المساحات الأخرى تميّزا لا تصح بدونه تسميّة المتحد فالقرية متحد و المدينة متحدّ، و القطر متحدّ"[6]. ولكلّ متحد خصوصية تجعل منه متحدا لذاته ، كما أن بإمكان كل متحد أن يدخل ضمن متحد آخر أكبر و أشمل، متحد المدينة يدخل فيه متحد القرية، وهو يدخل في متحد القطر. وهكذا حتى نصل المتحد الأتم –

---

[1] المصدر السابق، ص 363.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] سعادة(أنطوان): **نشوء الأمم**، دار طلاس ، دمشق ط1، 1986، ص 130.

[4] سعادة(أنطون): المصدر السابق، نفس الصفحة.

[5] سلامة(غسان)و اخرون: **المجتمع و الدولة في الوطن العربي**، **مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت ط 1 ، 1987 ، انظر ص 44.

[6] سعادة (أنطون): **نشوء الأمم** ،ص 211 .

المتحد لذاته و بذاته. وهو هنا "الأمّة و التي هي بتعريف سعادة جماعة لها صفات مشتركة من عادات و تقاليد ولهجات"[1] و المتحد هو نتاج التفاعلات الاجتماعية ممّا يجعل منه "أمر واقع اجتماعي"[2] و المتحد يتسلسل في وجوده من الأدنى إلى الأعلى و يعد القطر الذي هو "متحد الأمة أو المتحد القومي، هو أكمل و أوفى متحد"[3].

وبالتّالي، فإنّ دولة سعادة هي دولة/ الأمّة و أمته هي الأمّة/ الدّولة القائمة في إقليم محدّد. و هذا المفهوم يتطابق مع تصوّر العرب للدّولة و الأمّة. و عن هذا التصوّر والمفهوم دافع ناصيف نصار بقوله: الإقليم في التصوّر الإقليمي ليس قطرا سياسيا بالمعنى العيني المباشر، و إنّما هو رقعة واسعة متميزة بخصائص محددة[4]. و هذه الخصائص هي التي تميز الأمّة و تطبعها بطابعها وهو ما يعبر عنه سعادة في تعريفه للأمّة بأنها جغرافيا وجنس وتاريخ معا كما جاء في قوله:"أن الأمّة السوريّة ضاربة في عمق التاريخ و هذه الأمّة من الوجهة السلالية، أو من جهة النوع هي مركب أو مزيج"[5] فالجغرافيا و التاريخ المنتخب بطريقة خاصة. و الجنس الضارب في عمق التاريخ، هي مكونات الأمة عند سعادة أمّا اللّغة فليس لها دور و ليست من مقوّمات الأمم بل الأدب لأنّ "**وحدة اللّغة لا تقرر الأمّة**"[6] إطلاقا كما هو حال الدين الذي هو في أصله لا قومي. وهنا تظهر علمانية سعادة فحيثما تضاربت مصلحة المجتمع أو الأمّة و مصلحة الدّين، كانت مصلحة المجتمع هي الفاصل في النزاع"[7] و هنا يخلّص سعادة بأنّ الدّولة و كذلك الأمّة "ظاهرة جغرافية عامة" وليست كما في الحقيقة "ظاهرة اجتماعية عامّة"[8].

و يرى كمال جنبلاط بأن سعادة فكر في أمّة وفي دولة وضعت له أسسها العامّة مسبقا. وما كان عليه إلا يتابع الطريع. فهو ليس الإقليمي الأول، و فكرته الإقليمية تعود إلى **الأب لامانس**[9] و لكن سعادة طور مفهوم الوطن القومي فلقد إنطلق قبل الحرب العالمية

---

[1] المصدر السابق، ص 213 .

[2] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3]: المصدر السابق، نفس الصفحة.

[4] نصار (ناصيف): تصورات الأمة المعاصرة، مرجع سابق، ص 360.

[5] سعادة (أنطون): **نشوء الأمم**، ص 244.

[6] سعادة (أنطون): **نشوء الأمم**، ص 250.

[7] المصدر السابق، ص 252 .

[8] العروي (عبد الله):مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1983، ص 7.

[9] جنبلاط (كمال):أضواء على حقيقة القومية الاجتماعية السورية (الفكرة القومية) – الدار التقدمية، بيروت، ط3 ، 1987، ص 94 و انظر كذلك سعيد (أمين): أسرار الثورة العربية الكبرى و مأساة الشريف حسين، دار الكاتب العربي، بيروت (د.ت)، ص 242 للأطلاع على المقدمات الأولى للدعوى الاقليمية السورية.

الثانية من سوريا الطبيعية ليعود بعد الحرب بالوطن الجديد "سوراقيا" (سوريا و العراق)، ويعتقد جنبلاط بأن القومية السورية و غيرها من الدعوات عبارة عن محاولات من قبل عدد من الذين أرادوا أن يهربوا من تيار العروبة الحية و أن يحاولوا عبثا نشر المدنيات البائدة والمدفونة في التراث."[1]

و إن وقع سعادة في نوع الخلط و التذبذب إلاّ أنّ تنظيره تطور بعض الشئ في الاتجاه العروبي حيث يؤكد في محاضراته العشر " **إنّ السوريين أمة تامة و أن " القضية السورية هي قضية الأمة السورية و الوطن السوري**" و يشير إلى ضرورة تعاون مع أمم عربية مع المحافظة على مبدأ العلمانية حتى أن أتباعه في الخمسينات صاروا يدرجون "الأمة السورية" ضمن دائرة الأمم العربية على أن تكون لها دور القيادة و الزعامة، هذا ويمكن اعتبار أنّ شكل دولة سعادة المتخيلة هي على غرار الدول الفاشية حيث تأسس حزبه أساسا بتأثيرها، و تبلورت شخصيته على مبادئها فكان أحب لقب لديه هو لقب الزعيم، و به خوطب في حياته و بعد مماته كهتلر و موسوليني.

و لقد ظلت العقيدة الإقليمية السورية و دولتها المتخيّلة مفارقة للواقع و بعيدة عن التحقق رغم محاولة أنطون سعادة عام 1949 القيام بثورة على حكومة بيروت من مراكز الثورة الاجتماعية و هي مشروعه الخيالي الذي قضى عليه.

وحيث عمل جاهدا على تحقيق مشروعه، فكان ينتقل بين دوائر الارتباط و التبعيّة من دائرة إلى أخرى، بين ألمانيا و ايطاليا و بريطانيا. وتحالفه مع كل من **نوري السعيد وحسني الزعيم**- الذي غدر به فيما بعد و سلمه لحكومة لبنان لإعدامه رميا بالرصاص بعد محاكمة تراجيدية عبارة على مؤامرة أعتبر بعدها سعادة شهيد العقيدة- و **الملك عبد الله** وكلّ الذين تبنوا معه مشروع دولة الهلال الخصيب و سورية الكبرى.

ولقد أخذ أتباع هذا الحزب السوري القومي الاجتماعي يقولون في سنة 1951 و ما بعدها بالعروبة و دعوتها و تعتبر سوريا كل المثقفين فيها روادا للعروبة غير أنّها ظلت تحتفظ بفكرة الكيان السوري العام و القومية السورية الخاصة و تناوئ أي دعوة أو حركة إلى الوحدة أو إتحاد عربي شامل مما جعل متتبعيها يرون في ذلك زيفا و تظليلا لخدام بعض شبان العرب الذين كان رجال الحزب يتصيدونهم في حداثتهم و يربطون بينهم بالإيمان والمواثيق.

---

[1] أورده د. جمعة(محمد علي): نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين دار علاء الدين للنشر دمشق ، ط1، 1994، ص 109، نقلا عن كمال جنبلاط " أضواء على حقيقة القومية".

كما بيّنت بعض الحقائق عن تواطئ هذا الحزب مع دول أجنبية خاصة أثناء بروز الولايات المتحدة على ساحة الصراع العربي و دخول الولايات لمسرح بلاد العرب لتفرض هيمنتها حيث ثبت اتصال عملاء هذا البلد بعناصر الحزب كما اتصل رجالات الحزب بهذه الدولة. وتم تواثق و تعاون بين الطرفين في سبيل فرض الهيمنة و تحطيم النهضة العربية أوتعويقها عن السير في طرق التكامل و الوحدة. فظهرت دلائل حاسمة في سياق ما جرى و نشر من تحقيقات و محاكمات في سورية و ما اكتشف لهم من مخازن السلاح و تنظيمات مسلحة جريئة في سنتي 1946 و 1947 على طريقة النظم الفاشية.[1]

و مهما يكن من أمر فإنّ هذا الحزب بما اصطنعه من مظاهر التنظيم و التمويه والدعوة العقائدية،و ممن انضوى اليه من شباب ربما بلغ عددهم بضعة ألاف في مختلف أنحاء بلاد الشام يمكن أن تصنف ضمن العقبات الداخلية التي تقف في طريق الوحدة العربية لأنها اتخذت مناوأة القوميّة العربية و الوحدة العربيّة الشاملتين ديدنا و شعارا وضلعت مع المستعمرين في هذه المناوأة إلى حد بعيد.و قد يكون في أقطار عربية فئات من قبيل الفئات التي إنظمت في حزب القومي السوري لا تعترف بالقومية العربية و تنكرها ولا تتورع عن الضلوع مع المستعمرين بسبيل تعطيل أو إعاقتها لقصور في الفهم أو تعصب طائفي أو ديني أو شعوبي،و إذا كنا خصصنا الحزب القومي السوري فذلك لأنه يدعو صراحة و علنيته إلى معاداة العروبة و لتميزه كحزب ليس له مثيل في الأقطار العربية[2].

أمّا عن وصف الحزب وتوجهه بالنظام الفاشي و إعجاب مؤسسة بالفاشية فالأكيد أنّ هناك كثير من الأحزاب السياسية قد تبنت بعض الطرق النازية و الفاشية كأسلوب لتحقيق بعض أهدافها مثل حركة الإخوان المسلمين و الكتلة الوطنية في سوريا و حركة رشيد الكيلاني..في العراق و حتى عصبة العمل القومي أنشات لنفسها تنظيما عسكريا على الطريقة ذاتها، إلا إنّ دولة هؤلاء ليست استبدادية فردية كدولة سعادة[3].

---

1 دروزة: **الوحدة العربية مباحث في معالم الوطن العربي**...مصدر سابق، ص 364.

2 انظر دروزة،نفس المصدر السابق،ص ص364-365.

3 د.جمعة(محمد علي):**نظرية الدولة في الفكر العربي**..مرجع سابق ،ص ص103-110.

2- قومنّة الدولة القطريّة/الدّولة الأمّة :

و مثلما إرتكزت النزعات الإقليميّة المعادية للعروبة و للقوميّة العربيّة، أمّا على مقوّم التاريخ المشترك في النزعة الفرعونيّة أو على مقوّم الرقعة الجغرافيّة مثلما رأينا مع دعوة الحزب القومي السوري الاجتماعي.فإنّنا نجد صدى لهذا التوجه الإقليمي مع أكثر التجارب القوميّة العربيّة واقعية إلا وهي التجربة الناصرية حيث يشدد عبد الناصر في الحوار العربي –الإفريقي على روابط التاريخ و مطالب الجغرافيا حيث يقول:"إننا لن نستطيع بحال من الأحوال – حتى لو أردنا – إن نقف بمعزل عن الصراع الدامي المخيف الذي يدور اليوم في إفريقيا بين خمسة ملايين من البيض و مائتي مليون من الإفريقيين...و لسوف تظل شعوب القارة تتطلع إلينا، نحن الذين نحرس الباب الشمالي للقارة،و الذين نعتبر صلتها بالعالم الخارجي كلّه. لن نستطيع بحال من الأحوال أن نتخلّى عن مسؤوليتنا في المعاونة بكل ما نستطيع على نشر النور و الحضارة حتى أعماق الغابة العذراء...إن إفريقيا الآن مسرح لفوران عجيب مثير...و لن نستطيع بحال من الأحوال أن نقف أمام الذي يجري في إفريقيا ونتصور انه لا يمسنا و لا يعنينا".[1]

و قد يكون هذا من قبيل التأثير و التأثر بين التيارين القومي و الإقليمي الذي نبحث عنه في حدود العلائق بينها،و من دائرة الانتماء الإقليمي إلى دائرة الانتماء القطري في حدود الدولة الوطنية أو الدولة الأمة،نحاول أن نستجلي خلفيات رفضها للمشروع الوحدوي و حدود التقومن لديها.من منطلق الخلاف البورقيبي الناصري كشاهد على حقبة تاريخية اشتدت فيها وشائج النزعة القطرية و السيادة مقابل توجه قومي وحدوي.

لم يكن عبد الناصر ينظر إلى التكامل العربي السياسي كهدف رئيسي فقد أكّد مرارا أنّه لم يفكر في أي اتحـــاد فيدرالـــي أو كونفيدرالى مع أية دولة عربية و إنّما كان يركز على وحدة الأفكار و العقائد و تقويّة جامعة الدول العربية و الإيمان بالقوميّة العربيّة، وبعبارة أخرى "فان دور مصر التكاملي ينحصر في تقوية التعاون الفكري بين الشعوب والتعاون السياسي بين الأقطار العربية.و لكن عقب الوحد المصرية –السورية بدأ عبد الناصر يطالب ببناء علاقات تكاملية سياسية رسمية بين الأقطار العربية و إن تضطلع مصر بدور رئيسي في بناء تلك العلاقات فيقول في حوار إلى ازفستيا في 7 شباط/فيفري

---

[1] عبد الناصر(جمال):**فلسفة الثورة**،ص ص77-78.

عام 1961 "سنبذل كل جهودنا لتوحيد الدول و الشعوب العربية و من أجل إعادة بناء الوطن العربي" أو قوله "**نحن نريد أن نتقدم لقيادة العالم العربي،لا بالضغط العسكري و لا بالتهديد و لكن بالمثل الصالح. ولا بدّ لنا من أن نثبت بطريقة واضحة و قاطعة أنّ أفكارنا تحقق خير الشعب**" 30حزيران/جوان 1962.[1]

و في نفس تلك الفترة هناك أنظمة عربية في سياق التبلور و البحث عن الهويّة و الدولة الوطنية القطرية حيث اتسمت الفترة الفاصلة من الاستقلال 1956 إلى 1963 في القطر التونسي بعمل دءوب من أجل تحقيق جملة من الأهداف يمكن إيجازها في النقاط التالية:

✓ استكمال عملية نقل السلطة و إحالتها إلى شريحة سياسية محلية و ذلك بتونسة القيادة الرسمية للبلاد و تأكيد السيادة الوطنية للدولة و العلاقات الخاصة مع فرنسا التي تؤطر مصالحها الإستراتيجية على المستويين الداخلي و الخارجي.

✓ إعادة إنتاج الرموز السياسية بما يضفي عليها مشروعية سواء على مستوى الخطاب السياسي أو المستوى الإيديولوجي و التشريعي.

✓ إعادة إنتاج الجهاز السياسي بما يمكن الشريحة السياسية الصاعدة من عملية بسط نفوذها في حدود ما تقتضيه ذرائعية السياسية و بما يتيح إحداث فرز داخلي يقضي على الأطراف المحليّة المتنفذة سواء ضمن الجهاز ذاته(الباي و سلطاته) أو حتى ضمن الشريحة السياسية ذاتها بما تجمعه الشركة للحركة الوطنية داخل الحزب المفاوض و الأحزاب المشاركة والمنظمات الجماهيرية و الرموز الوطنية المستقلة وهي أطراف غير المنسجمة أو المقاومة في ضوء تضارب التصوّرات والتقديرات الثقافية و السياسية.

✓ مراجعة البناء العقائدي و ذلك بإعادة صياغة إيديولوجية تبرز الخيارات المتبعة، وتؤسس للأفاق المسيرة الجديدة التي تهدف إلى التنفيذ السياسي المشيد للدولة والحاصل على مشروعية تاريخية التي ارتأت انه من الأمانة متابعة المسيرة وفقا للشعور بقداسة المسؤولية لتنفيذ الطموحات المجسمة في السيادة الوطنية.

و شكلت هذه الأهداف الخطوط العريضة لبرنامج سياسي و اجتماعي و ثقافي واقتصادي مرحلي تحدد في إنتاج الدولة الوطنية و مصالحة الدولة بالمجتمع إلا أنّ هذه السياسة دخلت في علاقة جدلية مع الموروث السياسي الذي مازال قائما(الباي و سلطانه)

---

[1] اورده:د.سليم(محمد السيد):**التحليل السياسي الناصري دراسة في العقائد و السياسة الخارجية**،مرجع سابق ص176.

ومخلفات الاستعمار ، و عوامل ضغط خارجية متمثلة في التوجه الإقليمي و القومي والعالمي ليستجد التنازع على مستوى توافق المصالح و التصورات ضمن ثنائية فرض صيغ جديدة للهيمنة و فرض مكاسب جديدة للاستقلال ممّا إستوجب ضبط منظومة إيديولوجية منسجمة و مقتضيات المرحلة الجديدة يركز على التصوّر الخاص بالهويّة وتميزها.

و هذه المنظومة الإيديولوجية و الخيارات السياسية ضمنت تحت إسم **البورقيبة** نسبة للزعيم و "المجاهد الأكبر" الحبيب بورقيبة و كنا قد تحدثنا عن شخصية عبد الناصر الكاريزماتية و أسلوب تحريكها للشعوب و تأثيرها فيهم، إلا أننا هنا سنجد شخصية أخرى لا تقل وزنا في الكاريزما و القوة عن شخصية عبد الناصر.و كلا الشخصيتين دخلت في نزاع مع الأخرى دفاعا عن خيارات و مصالح و قناعات سياسية و إيديولوجية و خلافا للكاريزما التي يتمتع بها الرئيس الحبيب بورقيبة فانه تميز كذلك بالحنكة و الدهاء و الحدس و عدم التهور و مصداقيته لدى زعماء العالم الذين ما انفكوا يشيدون بخصاله و حكمته وتاريخه النضالي الذي اختبره به التاريخ. و بالتالي فلقد تلخص الخطاب البورقيبي وفق تجربة الزعيم بورقيبة و تكوينه الفكري و العملي الملهم لإنتاج إيديولوجية الوطن الأمّة.

بحيث أصبح التاريخ الذي هو مقوّما أساسيا في جلّ النظريات القومية لتشكّل الأمّة ودليلا لوجودها أولنفيها، لقدمها أو جدتها.يصبح هذا المقوّم شاهدا على وجود الأمّة التونسية باعتبارها كائنا متميزا له خصوصياته و صيرورته الخاصة في مقابل الأطروحات التي تقرّ بان تونس لم تمثل تاريخيا وحدة مستقلة بذاتها و إنها كانت دوما جزءا من دائرة جغرافية،ثقافية،حضارية و قومية أكبر و إنّها منذ الفتح العربي الإسلامي انصهرت نهائيا في المحيط العربي الإسلامي[1] أو القول بأنه ليس سوى جزء من الشعب البربري القديم الذي احتفظ بشخصيته رغم كلّ ما طرأ على تونس من فتوحات و تغيّرات.

و ثانيا ولادة الأمّة التونسية بفضل الفعل التاريخي العبقري للمجاهد الأكبر، و بالتالي، فإنّ ولادة الأمّة يحدّد تاريخها الفعلي بولادة الدولة الوطنية بقيادة بورقيبة.و يلخص ذلك المثقف التونسي البشير بن سلامة بقوله:"**نحن إذا قلنا الشخصية التونسية فإننا نعني ضمنيا انتسابنا إلى أمّة تسمى الأمة التونسية و ليس في هذا غبن للجانب الثاني وهو الانتساب**

---

[1] انظرنصار (ناصيف):**تصورات الامّة المعاصرة** ،ص85.

إلى الأمّة العربيّة"[1] و يعرّب عن أنّ الشعب التونسي قد حقق الشروط اللازمة لكي ينظر إليه كأمّة قائمة بنفسها لا كجزء من أمّة سواء كانت الأمّة العربية أم الأمّة الإسلامية أم الأمة العربية الإسلاميّة أم الأمّة المغربية و ذلك بناءا على شروط أربعة:

- الإرادة الجماعية المستمرة الحية للعيش عيشة مشتركة.
- القدرة على إيجاد هياكل تنظيمية ضرورية لوجوده.
- توفر نوع من الثقافة.
- القدرة الفعلية على ممارسة الاستقلال و على حكم نفسه بنفسه.[2]

و هذه الشروط مجتمعة ضرورية لكي يمكن وصف الشعب بأنّه أمّة فالشرط الأوّل ذاتي يتمظهر على الصعيد الموضوعي باستمراره و ينتج عنه مؤسسات هي ما عبر عنهما الشرطان الثاني و الرابع فالهياكل التنظيمية ضرورية لبقاء الشعب كجماعة ملتحمة ومتماسكة لا بد من وجود هياكل سياسية و اقتصادية و اجتماعية تربط الفرد بالجماعة أما القدرة الفعلية على ممارسة الاستقلال هي المرادف لقيام الدولة المستقلة و هذا يعني أن عامل الدولة المستقلة هو العامل الذي تتجه نحوه الإرادة الجماعية للعيش عيشة مشتركة. أمّا التميز فيكمن في تصور ثقافي للأمة يتمحور حول التقاليد الجمالية و التاريخية و الأسطورية و في اللغة المحلية،و لعبت الدور الأكبر في دفع الشعب نحو الاستقلال السياسي.[3]

حيث أنّ للمظاهر الثقافية النابعة من نفسية الشعب هي العامل المعلن لارتقاء الشعب إلى درجة الأمّة و على هذا الأساس فان التصور للأمة هو تصوّر سياسي في العمق و أكثر منه ثقافي أو سياسي ثقافي. و قد جاء تصوّر بن سلامة متّفقا مع ما صرّح به الدستور التونسي الذي نص على وجود الأمة التونسيّة و على تصميم الشعب التونسي على تعزيز وحدته القومية في ظلّ الاستقلال و النظام الجمهوري.

---

[1] بن سلامة(البشير):**الشخصية التونسية خصائصها و مقوماتها**.مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر و التوزيع، تونس 1974 ،ص38.

[2] بن سلامة(بشير):**الشخصية التونسية** ،ص45 و ما بعدها.

[3] ينظر الرئيس الحبيب بورقيبة للتقاليد كمميز للشخصية التونسية فيوليها مكانة اولى فقد نادى قبل ان يصبح زعيما سياسيا بضرورة المحافظة عليها و تطويرها انطلاقا من ان "تقاليد مجموعة من المجموعات سواء كانت الأسرة أوالقبيلة أو الأمة هي أعمق مقوماتها و اخص خاصياتها التي تميزها و تبرز شخصيتها"(تاريخ الحركة الوطنية التونسية،الجزء الأول.دار العمل تونس 1979 ،ص ص11-12.

و دستور الدولة هو القانون الأعلى الذي يحدد شخصيتها و شخصية المجتمع الذي تمثّله وهو النص السياسي الذي يعبر عن حصيلة الروابط و طبيعة الانتماءات التي تسود حياة الشعب.و سنعود إلى مقومات الدولة القومية في بحثنا عن معالم الجدل الفكري.أمّا و قد تبينا أنّ جلّ الأقطار العربية بعد إستقلالها اتخذت لنفسها دستورا يحدّد هويتها دوائر إنتمائها عربي، قومي ،إسلامي.

و كما يرى **علي البلهوان** بأنّ الدولة هي مظهر من مظاهر الأمّة وهي الحكم السياسي الذي يشتغل بالأمور العامة الراجعة بالمنفعة على مجموع الأمّة وهو موقف كما يرى البعض شديد التأثر بالفكر السياسي القانوني الغربي و لا ضير في هذا بحكم انفتاح النخبة المسيسة آنذاك على الحضارة الغربية و الفكر الفرنسي.و السؤال هنا ما حقيقة الصدام بين زعيم في حجم الحبيب بورقيبة مع عبد الناصر الكاريزما القومية؟و ما موقف بورقيبة من القضايا القومية،قضية فلسطين خاصة و الخطر الصهيوني و من الوحدة العربية؟

و لعلنا نجد الإجابة الشافية لكلّ هذه التساؤلات من خلال بيان ألقاه الزعيم الحبيب بورقيبة بمناسبة إجتماع مجلس رؤساء الدول العربية في دورته الثالثة المنعقد بالدار البيضاء بتاريخ 13 سبتمبر1965.فجاء فحوى هذا البيان بوضوح لغة الخطاب و عمق التفكير والنظرة الإستشرافية التي إنبنت على حدس و حنكة سياسية و دراية بخفايا الأمور و تتبلوّر لدينا سياسة الزعيم التي عرفت عنه **"بسياسة المراحل"** أو مقولته الشهيرة **"خذ وطالب"**.

و قد عنوّن البيان ب"طريق الوحدة العربية"، قرطاج في 13 سبتمبر 1965،بيان من رئيس الجمهورية التونسية إلى مجلس رؤساء الدول العربية في دورته الثالثة بالدار البيضاء.حيث يقول الزعيم بورقيبة تعليقا على ما يعتري مجلس رؤساء الدول العربية من تذبذب في المواقف فيواجههم بذلك بطريقة دبلوماسية "نذكر جميعا أن السبب الذي دعانا إلى عقد ندوة جانفي 1964 إنما هو تأهب إسرائيل لإحياء صحراء النقب بتحويل المياه العربية و الاستئثار بها لتدعيم كيانها البشري و الاقتصادي، و كنا مجمعين على وجوب الحيلولة دون تنفيذ هذا المأرب...غير انه سرعان ما اتفقنا في أولى جلساتنا إذاك إن مشكل مياه الأردن على خطورته و جدارته بالاهتمام في حد ذاته مشكل فرعي و إنّ القضيّة

الرئيسيّة إنّما تتعلق بتحرير فلسطين من الاستعمار الصهيوني"[1].و يذكرهم بالقرار العسكري لمواجهة إسرائيل في حال فشلت الحلول الأخرى السلمية و السياسية.

"على هذا الأساس تقرر "اعتبار أن قيام إسرائيل هو الخطر الأساسي و تقرّر كذلك أنّه على الدول العربية أن تضع الخطط اللازمة لمعالجة الجوانب السياسية و الاقتصادية والإعلامية حتى إذا ما لم تتحقق النتائج المطلوبة كان الاستعداد العسكري...هو الوسيلة الأخيرة للقضاء على إسرائيل نهائيا""[2].

وبحنكة السياسي يرى بورقيبة ضرورة إلزام إسرائيل بتطبيق قرارات الأمم المتحدة بسبب معارضتها لهذه القرارات، و ذلك كسب المناصرة الايجابية في حالة إستمرار إسرائيل في رفض تنفيذ القرارات و يكون ذلك مكسبا للفلسطينيين، و إن إلتزمت يكون كذلك المكسب المرجو.

يقول الزّعيم بورقيبة :"ورأينا أنّ أنجع وسيلة لكسب المناصرة الايجابية أن نستند إلى مقرّرات كانت صدرت عن هيئة المم المتحدة، ولم تطبق بسبب المعارضة الإسرائيلية. وكانت خطتنا تستهدف أمرين" إمّا أن ترضخ إسرائيل لمقررات المنظمة الدولية – وهو الأبعد- فتسمح برجوع اللاجئين وتتنازل عن قسم من الأرض المحتلّة فتتغير بذلك معطيات المشكل لصالح العرب، و ذلك بقيام دولة فلسطينية حرّة تكوّن هي قاعدة الانطلاق للمعارك القادمة من أجل الحلّ النهائي".

وأمّا - وهو الأقرب - أن تصرّ إسرائيل على الرفض فيضعف موقفها في المجال الدولي بتضاؤل عدد أنصارها. و بما سيجده حتما أصدقاؤها من حرج في التمادي تأييدها بعد خروجها عن شرعية الأمم المتحدة و بذلك يكون الموقف العربي هو الأقوى في صورة استعمالنا القوة لتطبيق القانون الدولي""[3].

وكان هذا معنى التصريحات التي قدمها بورقيبة في خطابه للاجئين الفلسطينيين بأريحة. وقد تناولها الرئيس بالشرح في مناسبات عدّة. إلاّ أنّ قصور النظر و انعدام الرؤية الإستشرافية أوقع الرؤساء العرب في اللبس و كأن الحلول يجب أن تكون آنية أو لا تكـون. أو ذلك المنطق العدمي إمّا كلّ شئ أو لا شئ، حيث يقول الرئيس بورقيبة مستنكرا مواقف رؤساء الحكومات العربية من تصريحاته:"فمن الغريب أن يجتمع مجلس رؤساء الحكومات

---

[1] بورقيبة:بيان 13 سبتمبر 1965 ،ص6.

[2] بورقيبة: بيان – 13 سبتمبر 1965، ص 7.

[3] المصدر السابق ،ص ص 10،11.

العربية بعد ذلك بالقاهرة للنظر في هاته التصريحات فلا يمعن النظر في مراميها البعيدة، ولا يلم بكل جوانب القضيّة المعروضة عليه بالدرس و التمحيص و يقرر ما نصه:

أولا: الرفض البات للمقترحات التي انفرد السيد رئيس جمهورية تونس بإعلانها خروجا على الاجتماع العربي الحكومي و الشعبي، و نقضا للإلتزام القومي و الرسمي بالعمل لتحرير الوطن العربي من الاستعمار الصهيوني في فلسطين.

ثانيا: التأكد التام لتمسك الدول العربية المشتركة في الاجتماع بمقررات مؤتمر القمة الأوّل و الثاني و تصميمها على تنفيذها تنفيذا كاملا."[1]

كما يستغرب تغير مواقف الحكومة المصرية و الرئيس عبد الناصر تجاه رئاسة الحكومة التونسية.

حيث يقول الرئيس بورقيبة في توضيح نفس الاشكال حول مقترحاته لحلّ القضية الفلسطينية التي تواجه من ورائها كلّ الصدّ و النقد فيذكر بورقيبة أنّه قد تناقش و تحاور مع عبد الناصر سابقا في مقترحات الحلول للقضية الفلسطينية "ولا بدّ هنا أن أضيف أن إلى الملف شهادة لا أظنّ أن الرئيس عبد الناصر منكرها عليّ مهما تقلبت بنا الأحوال ذلك أني في إحدى جلساتنا الخاصة ذاكرته في مسألة قرارات الأمم المتحدة و ما قد يجنيه العرب من المطالبة بتطبيقها. فأجابني في نبرة من الأسف بأنه مقتنع بذلك، وأنه كان صرح به في **ندوة باندونق**، وأنه استهدف آنذاك لحملة من الاستنكار فقلت له:"قد أعيد أنا الكرة في هذا الموضوع" و أضفت مازحا:"و أملي أن لا تهاجمني آنذاك أبواق القاهرة، وضحكنا و كنت أبعد ما أكون عن أن أتوقع من مصر ما لم أشر إلى احتماله إلا من باب المزح."

فلماذا هذا التحوّل المفاجئ في وقت كانت فيه العلاقات بين بلدينا على أحسن ما يرام، بفضل ما أخذنا فيه من تعاون، وبفضل ما ظهر بيننا من تجانس في الأنظمة و الاتجاه. لماذا تهاجم تونس عندما تقول أنّ الحلّ الكامل غير ممكن في الوقت الحاضر، في حين أن الرئيس المصري صرح بذلك في مناسبات عديدة و آخر مرة في موسكو إذ قال:" أن المشكلة مشكلة فلسطين يجب تسويتها على مراحل."[2]

أمّا مربط الفرس في الخلاف هو الوحدة العربيّة و رغبة عبد الناصر في إلزام الحكومات العربية بالوحدة، ومنطق السيطرة و النفوذ في الخطاب الناصري، وسيطرة الناصرية على قرارات جامعة الدول العربية، التي تعاني في حدّ ذاتها من قصور خلقي منذ

---

[1] بورقيبة ، بيان 13 سبتمبر 1965، ص 12.

[2] البيان: ص ص 27،28.

البداية حيث يقول الزعيم بورقيبة كإجابة عن تساؤلاته "نعتقد أن هذه الأسئلة تكشف لنا عن المشكل الرئيس الأساسي الذي تعانيه الجامعة و تعانيه كافة الدول العربية منذ سنة 1955، فلقد كانت القاهرة لحد ذاك التاريخ كعبة و ملجأ المناضلين و مصدر الإشعاع الثقافي العربي و لكن سياستها تجاه البلاد العربية منذ تلك السنة في تحوّل يبعث على القلق ذاك أنها تزعمت الدعوة إلى الوحدة العربية و اعتقدت أنّ لها وحدها رسالة تاريخية في تحقيق هذه الوحدة وباشرت ذلك بأسلوب جعل كافة الدول تنكمش عن الوحدة[1] .

وكما ينتقد بورقيبة سياسة التدخل في شؤون الحكومات العربية باسم الوحدة "حتى أصبحت سياسة التدخل في شؤون البلاد العربية مبدأ من مبادئ الميثاق الوطني للجمهورية العربية المتحدة اذ يقول – الكلام لعبد الناصر – " إن مسؤولية الجمهورية العربية المتحدّة في صنع التقدم و في تدعيمه و حمايته تمتدّ لتشمل الأمّة العربيّة كلها...ولا ينبغي الوقوف لحظة أمام الحجة البالية القديمة التي قد تعتبر ذلك تدخلا في شؤون غيرها." ويردّ بورقيبة على هذا القول بتهكم:**"وفعلا ليس في العالم العربي نظام قائم لم يقع ثلبه و التهجم عليه ومحاولة قلبه ان هو أبى الانسياق أو بدرت منه محاولة في الخروج عن الفلك المصري."**[2]

ويستعرض بورقيبة الانتهاكات التي قامت بها الحكومة المصرية بإسم الوحدة العربية في حق الحكومات العربية "سنة 1955 اضطرابات الأردن، 1958 شعب لبنان وهل من حاجة إلى التذكير بما حدث في سوريا التي أنهكتها الانقلابات و الأزمات حتى بدا لها عام 1957 أن النجاة من الفوضى و الشيوعية في الاتحاد مع مصر فاندفعت في هذا الطريق اندفاعا، وإقامت الوحدة الكاملة تحت راية الجمهورية العربية المتحدة في فيفري 1958 ثم بعد النظريات و الهتافات و الشعارات جربت واقع الوحدة فقال بعض المسؤولين عن حزب البعث:" **إنّ ما لقيه السوريون أيام الوحدة من عنت جعلهم يعتبرون الحكم الفرنسي رحمة."**[3]

كما يكشف بورقيبة بأنّ عبد الناصر الداعي للوحدة العربيّة بكلّ ما فيه من قوة، بداخله فرعون لا عربي ، وفي أعماقه نزعة فرعونية، "ومن الحقائق التاريخية ما عرفت به مصر الحديثة من اعتزاز بماضيها العتيق حتى أن قادة الفكر فيها شيّدوا نظرية كاملة

---

[1] البيان ،ص 34.
[2] البيان: ص 34.
[3] البيان ،ص 34.

قوامها الروح الفرعونية، والرئيس جمال عبد الناصر نفسه لم يتردّد أن يقول في خطاب ألقاه بعد إبرام اتفاقية الجلاء عام 1954 **"إنّها أوّل مرة تستعيد فيها مصر حريتها منذ ألفي سنة أي منذ عهد كليوبترا". و هو بذلك يعتبر الحكم العربي الاسلامي حكما أجنبيا.**(1)

هذا الزعيم الحبيب بورقيبة في عنفوانه ووضوحه ،بعيدا عن الشعارات الرنانة والأحلام الطوباوية يعيش واقعية اللحظة الراهنة و يطمح لبناء دولة ذات سيادة كاملة دون وصاية من عربي أو أجنبي.

مجمّل القول ، تعتبر أواخر الخمسينات و أوائل الستينات من أهم الأعوام في مراحل تطور و تشكل النظام العربي إن لم يكن أهمها على الإطلاق، و خاصة سنة 1958 لأنها السنة التي تأكدت خلالها بالدليل الحاسم المقولات النظرية عن وجود رأي عام عربي يؤمن بالوحدة العربية و يحلم بتحقيقها كما تبين لعيان حكومات و أنظمة ترعى مصالحها و تخشى المدّ القومي وهذا ما حصل في لبنان حيث خشيت النخبة المارونية الحاكمة على نفوذها وسيطرتها على مختلف المصالح السياسية و الاقتصادية و اشعلت الحرب الأهلية في شهر ماي بغية القضاء على التيار القومي المتصاعد.

كما كان النظام التونسي يستعد لمواجهة كبرى مع القيادة المصرية، كادت تفسد عليه عملية تصفية بعض العناصر القيادية في تونس. وهي العناصر التي شاركت في النضال الوطني من أجل الاستقلال ثم وجدت نفسها محرومة من المشاركة في الحكم وقد

وجدت هذه العناصر في المد القومي رصيدا لها يدعم قوتها و يهدد استقرار النظام الحاكم وانتهت المواجهة التونسية المصرية بقطع العلاقات الدبلوماسية احتجاجا على ما اعتبرته تونس "هيمنة" مصرية على الجامعة العربية كما استطاع الحكم الجديد في العراق أن يوقف طوفان المدّ القومي داخل العراق مستعينا بالتيارات الشيوعية.

فإلى أي مدى نجحت جامعة الدول العربية في تمثّل الفكر القومي و التوجه الوحدوي؟

[1] البيان ،ص 42.

المبحث الثاني:جامعة الدول العربية و التجمعات الوحدوية الشكلية

و من خلال التوصل إلى أنّ الخطر الرئيسي الذي تواجهه قضيّة الوحدة العربية هوخطر تأييد الكيانات القطرية و قومنتها .يوجب إعادة النظر و التقيم على ضوء التجربة التاريخية القطرية و عجز النظرية التقليدية في عوامل تكوين الأمّة عن استيعاب تجربة الكيانات القطرية و عن توقع إستمراريتها و عن التصدي لأخطر أخطارها:تأميم الحدود وقومنة القطرية.

و من هذا المنظور،لا بدّ من مساءلة النظريّة التي تتحمل قسطا من المسؤولية والبحث في أسباب فشل التجارب الوحدوية و انهيار الدولة الوحدوية أمام الدولة القطرية العوامل الموضوعيّة التي كرّست واقعيّة الدولة القطريّة و تجذرها تاريخيا،و البحث عن مدى إسهام جامعة الدول العربية في تكريس الواقع القطري،و التي يرى فيها البعض بأنها "بإسم القطريّة و السيادة الوطنيّة تحارب الجامعة بالخفاء و العلانية،و باسم الإقليميّة وتكتلاتها التي أصبحت واقعا يتمحور العمل العربي حوله، و باسم التكتلات فوق القومية والدولة تحاضر الجامعة."[1]

هذا فضلا عن فشل التجارب الوحدوية و التي كان في معضمها شكلية[2] ما عدى تجربة واقعية لثلاث سنوات كانت تجربة 1958 السورية-المصرية و التي كانت ملحمية في قيامها و مأساوية في سقوطها بعد تحالف قوى الرجعية و الامبريالية على إجهاضها. لقد إعتقد الوحديون دائما بأنّ الاستقلال هو طريق الوحدة و تصفية التجزئة إلاّ أنّ اعتقادهم إصطدم بصخرة الواقع القطري التي تجذّر و تفاقم بسرعة يعدّ اصلب كيانا، و أُرسخ وجودا ممّا كان يتصوره الوحديون.و هذا لا يعني أن الدولة القطرية في كمالها، و تمامها، و إنّما واقعيا تواجه شتى الأزمات.

---

[1] الراوي(مسارع):**جامعة الدول العربية:الواقع و الطموح**.مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1،1983 ص120.

[2] كانت هناك تجارب وحدوية بقيت حبرا على ورق و ميتة منذ ولادتها لأنها كانت تفتقر إلى القوة الكبرى:قوة منفتحة ديمقراطيا و المقتدرة تاريخيا الناهضة إلى عصر الوحدة مثل مشروع ناظم المقدسي لعام 1951 و مشروع دولة الاتحاد العربي لعام 1955(انظر:طربيشي(جورج):الدولة القطرية و النظرية القومية ص17.

1- جامعة الدول العربية و المشروع الوحدوي:

و من المفارقات أنّ الجامعة التي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الثانية كمحاولة جديدة لتوحيد الدول العربية و جمع صفوفها كخطوة في سبيل الوحدة العربية إلا أنّها ولأسباب كثيرة لم تتمكن من تأدية رسالتها و لا تحقيق الهدف الذي أنشأت من أجله و الذي كان حماية استقلال الدول العربية سواء من الأطماع الاستعمارية أو المطامح الوحدوية (ضمنيا) حيث تقول ديباجة ميثاق الجامعة العربية."إن رؤساء سورية و شرق الأردن والعراق و المملكة العربية السعودية و لبنان و مصر و اليمن،تثبيتا للعلاقات الوثيقة والروابط العديدة بين الدول العربية،و حرصا على دعم هذه الروابط و توطيدها على أساس إحترام إستقلال تلك الدول و سيادتها.."

إلاّ أنّ الجامعة العربية واجهت العديد من الانتقادات من قبل الوحدويين العرب،على أساس أنها جامعة حكومات لا جامعة الشعوب مما حال بينها و بين تأدية رسالتها (افتراضا) بموجب ميثاقها "صون استقلال الدول العربية" و تدعيم الروابط بينها على "أساس احترام استقلالها".

و الدور الذي لعبته الجامعة العربية في تكريس الكيانات القطرية يجد مسوغا له في كونها لا جامعة حكومات و لا جامعة شعوب و إنما جامعة دول و الحقيقة أن ثمة ميلا إلى تناسي الاسم الرسمي للجامعة العربية الذي ينم عن رسالتها الحقيقيّة فهي ليست الجامعة العربية وإنما جامعة الدول العربية،فهي تستمد وجودها من وجود دول عربية.

و حتى أنّه من المفارقات أن جامعة الدول العربية التي تأسست في 22 آذار/مارس 1945 استمرت في الوجود رغم جميع الأزمات الطاحنة و الخلافات السياسية التي نشبت بين الدول الأعضاء فيها، في الوقت الذي أجهضت فيه كل المشاريع الوحدوية [1] الفعلية والشكلية. وهو مما يزيد التأكيد على أن التطور الموضوعي للأقطار العربية يسير في "**اتجاه تكريس انفصالها إلى دول لا باتجاه توحيدها**.و بالفعل أن جامعة الدول العربية التي لم تشهد منذ تأسيسها انسحاب أي دولة من الدول الأعضاء فيها نتيجة لاندماجها "في" أو"مع" دولة عربية أخرى، قد شهدت بالمقابل انضمام أربع عشرة دولة جديدة أخرى إلى

---

[1] لمزيد الاطلاع على التجارب الوحدوية انظر:غليوي(الهادي حسين):**الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي 1918-1952** م.د.و.ع،بيروت 1986،ص150 .

عضويتها،علاوة على الدول السبع المؤسسة،علما بان بعض هذه الدول الجديدة كان في الأساس و تاريخيا جزءا من أقطار عربية أخرى،وهي لم تنتسب إلى الجامعة إلا لتضمن لها استقلالها أو بالأحرى انفصالها عن الأقطار التي كانت تشكل فيما غبر جزءا منها.ومن هنا كان دور جامعة الدول العربية على الصعيد العربي أشبه بدور منظمة الأمم المتحدة على الصعيد العالمي."[1]

و بالتّالي،فإنّ جامعة الدول العربيّة بوصفها مثالا حيّا من أمثلة التطوّر الفعلي باتجاه التقطير لا التوحيد و باتجاه تزايد و تكاثر عدد الدول لا تناقصها،تعمل جاهدة على تكريس التجزئة وتعميقها و ترسيخها في الواقع العربي.حتى العربي أينما توجه فانه محاصر بالواقع القطري، و الكيان القطري، و الدولة القطرية، و المصالح القطرية، و الايدولوجيا القطرية، والنزعة القطرية و العصبية القطرية.[2]

و السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما جدوى إستمرار جامعة الدّول العربيّة ما دامت لم تكن ذات جدوى فاعلة في السير بالبلدان العربية نحو المطمح الوحدوي؟و هل يصبح "بيت العرب" **"منبرا عكاضيا و إطارا بلا روح و إرثا دون مستقبل"[3]؟**

ووفق ما توصل إليه المفكرون العرب من خلال ندوة ضخمة انعقدت بتونس من 28 أفريل/نيسان إلى 02 ماي/آيار من سنة 1982 بحثوا فيها واقع جامعة الدول العربية: الواقع الطموح،رأوا أنّ الاهتمام بالجامعة واجب قومي و رأوا ضرورة إنقاذ " البيت الرمز" رمز للوحدة، رمز للعروبة من الإضمحلال و التلاشي،أملا في مستقبل بديل يحقق أهداف الأمّة بالتحرر و الوحدة. و لو نعود إلى أسباب تأسيس الجامعة الذي يعود إلى فترة الثلاثينات من القرن الماضي، حيث تبلورت الاتجاهات الوحدوية في الحركات السياسية العربيّة سواء في العراق تحت حكم الملك فيصل أو في مصر حين تشكلت وزارة تضم عددا من القوميّن من بينهم عبد الرحمان عزام أو في شبه الجزيرة العربيّة حيث وحد عبد العزيز بن سعود مناطق عديدة من بلاده، و كانت أحداث فلسطين المحرّك لهذا التوجّه الوحدوي لتسوية المشكل بين العرب و اليهود[4] إلا أنّ كل توجه وحدوي قوبل بالمعارضة

---

[1] انظر:طربيشي(جورج):**الدولة القطرية و النظرية القومية**،مرجع سابق،ص ص18،19.

[2] المرجع السابق،ص19.

[3] انظر:سلامة(غسان)، **مؤتمرات المستقبل العربي**،السنة الخامسة عدد40،حزيران/يونيو 1982،ص156.

[4] في سنة 1938 قدم اللورد ساموبل(lord samuel) المندوب السامي البريطاني في فلسطين(1920-1925) مشروعا يدعو إلى اتحاد كنفدرالي يضم السعودية و العراق و فلسطين و شرق الأردن،كما قدم النوري السعيد مشروعا لتوحيد العراق و سوريا و شرق الأردن و فلسطين(1938) و أيدت الحكومة البريطانية تلك المساعي لحلّ

و الرفض من قبل الفرنسيين والانجليز لاعتقادهم بأنّه سيقضي على مصالحهم في المنطقة،و كانت تضمر العداء لأي فكرة وحدوية إلا أن ظروف الحرب العالمية الثانية و ما واجهه الانكليز من صعوبات و تصاعد التيار القوي و إنقلاب 1941 بالعــراق بقيادة **رشيد علي الكيلاني** جعلت بريطانيا نوعا ما تعيد النظر في موقفها المتصلّب تجاه أماني وآمال العرب القومية[1] وهو ما أعرب عنه **انطوني إيدن** (وزير خارجية بريطانيا) في تصريحه يوم 1941/05/29 عندما يكبر جهود العرب في الوحدة و بحثهم عن مباركة وتأييد بريطانيا "لبريطانيا تقاليد طويلة من الصداقة مع العرب .. و لنا بين العرب عدد لا يحصى ممن يرجون لنا الخير. كما أن لهم هنا أصدقاء كثيرين...إن حكومة جلالته تعطف كثيرا على أماني سوريا في الاستقلال..إنّ العالم العربي قد خطا خطوات عظيمة منذ التسوية التي تمت عقب الحرب العالمية الماضية، و يرجو كثيرا من مفكري العرب للشعوب العربية درجة من الوحدة اكبر مما تتمتع به الآن. و أن العرب يتطلعون لنيل تأييدنا في مساعيهم نحو هذا الهدف،و لا ينبغي أن نغفل الرد على هذا الطلب من جانب أصدقائها و يبدو من الطبيعي و من الحق وجوب تقوية الروابط السياسية..وحكومة جلالته سوف تبذل تأييدها التام لأية خطة تلقى موافقة عامة".[2]

و لاقى هذا التصريح مواقف متباينة و الذين رحبوا به دعوا بريطانيا للقيام بمبادرة لدفع مشروع الاتحاد العربي و كانت الاستجابة فدعا ممثلو وزارة الخارجية و المستعمرات واللجنة الرسمية للشرق الأوسط للبحث في مختلف الصيغ بشأن "الاتحاد العربي" المزمع إقامته و بيان فوائدها و مضارها و إمكانيات تطبيقها على أن تتضمن حلا للقضية الفلسطينية.

و قدم في الغرض تقريرا في ديسمبر 1941 يؤكد فوائد "الاتحاد العربي" التي منها زيادة نفوذ بريطانيا و حل المشكلة الفلسطينية بما يرضي الطرفين العرب و اليهود،كما ينبه إلى المضار التي منها "عدم استعداد الرأي العام العربي للاتحاد لأنه يستدعى تضحيات بالمصالح المحلية لحساب المصالح القومية مما قد يثير العداء بين الأسر الحاكمة و الشقاق

القضية الفلسطينية تأييدا حذرا حتى يتمكن اليهود من إدارة مناطقهم إدارة ذاتية.انظر:المحافظة على النشأة التاريخية للجامعة العربية" **ندوة جامعة الدول العربية الواقع و الطموح**،م.د.و.ع بيروت،1986،ص36 .

[1] عليوي(الهادي حسين)،المرجع السابق،ص185.

[2] أورده:عليوي(الهادي حسين)،المرجع السابق نقلا عن: Antony Eden :Freedom and order :selected speeches,1939-1946,london :Faber and Faber(1947) pp104-105

الديني و النزاع الطائفي،ناهيك عن معارضة فرنسا و المنظمة اليهودية"[1] و بالتّالي يكون هذا التقرير قد عالج موضوع الاتحاد العربي من منطلق العلاقات العربية –البريطانية والمصالح البريطانيّة في المنطقة:

كما لم تلق مذكرة **النوري السعيد** وزير خارجية العراق التي تقدم بها إلى وزير الدولة البريطاني "**ريتشارد كيسي**" 1942 صدى في الأوساط العربية،رغم ترحيب بريطانيا ظاهريا بها،و قد عرفت هذه المذكرة باسم "الكتاب الأزرق" وهي عبارة عن مشروع اتحاد الهلال الخصيب ركز على ثماني نقاط هامة وهي:

- ✓ إعادة توحيد سوريا و لبنان و شرق الأردن في دولة واحدة.
- ✓ نظام الحكم في هذه الدولة يقرّه أهالي هذه الدول أنفسهم.
- ✓ تنشأ جامعة عربية ينضم إليها العراق و سوريا مباشرة و يجوز أن تنظّم إليها الدول العربية الأخرى.
- ✓ يعين أعضاء مجلس الجامعة من الدول الأعضاء،و يرأس المجلس شخص يتم اختياره بطريقة تتفق عليها الدول ذات الشأن.
- ✓ يتولى مجلس الجامعة شؤون الدفاع و الخارجية و العملة و المواصلات و الجمارك و حماية حقوق الأقليات.
- ✓ حق اليهود في فلسطين في إدارة أقاليمهم في المدن و الأرياف بما في ذلك المدارس. و المؤسسات الصحة و البوليس مع الخضوع لإشراف الدولة.
- ✓ تكون القدس مفتوحة لمعتنقي جميع الأديان الثلاثة.
- ✓ يمنح الموارنة في لبنان،إذا رغبوا الامتيازات نفسها التي كانوا يتمتعون بها في أواخر العهد العثماني.[2]

فشلت كلّ الاتصالات الرسمية للنوري سعيد بكلّ من الأردن و سوريا و مصر،فقد أبدى الأمير عبد الله معارضة للمشروع العراقي و تذرع السوريون انشغالهم بالانتخابات واعترض رئيس وزراء مصر "**مصطفى النحاس**" على اشتراك الهيئات الشعبية في مقترح العراقيين،و أكدت المشاورات تباين المواقف بين الدول العربية،فشجعت بريطانيا مصر

---

[1] المحافظة(على):**النشأة التاريخية للجامعة العربية**،مرجع سابق،ص42.

[2] انظر:عليوي (الهادي حسين):**الاتجاهات الوحدوية في الفكر العربي المشرقي -1918-1952**،ص189.و كذلك عبد المنعم (احمد فارس):**جامعة الدول العربية 1945،1985**:دراسة تاريخية سياسية،سلسلة الثقافة القومية(4) عن مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 1986،ص13.

على اتخاذ زمام المبادرة و جمع العرب على صيغة توحيدية تحتوى تطلعات التيّار الوحدوي العربي دون أن تحققها و قد تمخضت هذه المشاورات العربية - المصرية التي استمرت سنتان من 1942 إلى 1944 على لجنة تحضيرية اجتمعت في 25 ديسمبر 1944 بحضور مندوبين عن مصر و سوريا و لبنان و العراق و شرق الأردن و السعودية و اليمن و عن عرب فلسطين.

و لقد إستبعد المجتمعون فكرة الحكومة المركزيّة منذ البداية و كذلك مشروعي سوريا الكبرى و الهلال الخصيب و بالتالي انحصر النقاش في مقترح نوري السعيد بتكوين مجلس إتحاد له سلطة تنفيذية، أو تكوين مجلس اتحاد لا تنفذ قراراته إلا الدّول التي وافقت عليها[1] أي قرارات غير ملزمة أو هي حبر على ورق.

و اتضح بأنّ الوفد المصري له مشروعا متكاملا عن الجامعة العربية يتضمّن تكوين منظمة إقليمية هدفها التعاون و التنسيق، دون الالتزام بخط سياسي قومي و استبعد النحاس فكرة اتحاد عربي، و فكرة حكومة مركزية و سميت هذه المنظمة "جامعة الدّول العربيّة" واقر ميثاقها النقاط التالية:

- ✓ الاعتراف بسيادة و استقلال الدول الأعضاء بحدودها القائمة فعلا.
- ✓ الاعتراف بالمساومة التامة بين الدول الأعضاء كبيرها و صغيرها.
- ✓ الاعتراف لكلّ دولة بحق إبرام المعاهدات و الاتفاقات مع غيرها من الدول العربية أو غير العربية بشرط أن لا تتعارض مع إحكام ميثاق الجامعة.
- ✓ ليس هناك إلزام واضح لإتباع سياسة خارجية موحدة.
- ✓ عدم اللّجوء إلى القوّة لفض المنازعات و الخلافات التي تنشب بين الدول الأعضاء وتشمل القوة فرض القيود الاقتصادية أو حشد الجيوش على الحدود.
- ✓ يقوم مجلس الجامعة بالوساطة بين الدول الأعضاء بناء على طلبها.

و تحفضت المملكة السعودية و اليمن على التعاون السياسي بين الدول العربية.و كان الاجتماع الذي حضره أعضاء اللجنة التحضيرية يوم 17 مارس 1945 لإقرار ميثاق الجامعة في صيغته النهائية بالقاهرة.و منذ اليوم الأول ظهرت علة الجامعة و كأنّها تحمل بذرة فنائها و فشلها،فحسب رأي المؤرخين أنّ الميثاق يتضمّن بالأساس أسسا تقف ضدّ تحقيق أي شكل من أشكال الوحدة العربيّة مثل المساواة بين الدول الأعضاء و المحافظة

[1] المحافظة(علي):المرجع السابق،ص48.

على الوضع الراهن، و اعتماد الإجماع في إلزامية ما يقرّره مجلس الجامعة و التمسّك بسيادة كل قطر و استقلاله،بل ليس من المغالاة في شيء القول بأنّ أكبر همّ الأقطار العربيّة الأعضاء ليس التمسك بالسيادة و الاستقلال بل و الحساسيّة تجاه ما قد يمسها.

حيث عكس الميثاق الواقع العربي الرسمي في نهاية الحرب الكونية الثانية و لم يعبر عن شيء من طموح الجماهير الشعبية و تطلعاتها إلى الوحدة،و بالمقابل أرضى الميثاق القوى الاستعمارية التي رأت في قيام منظمة إقليمية خدمة لمصالحها في المنطقة ومجالا تفرغ فيه الهموم القومية العربية دون أن ينتظر أن تحقق آمال الأمّة في الوحدة الفعلية و مهما يكن "من أمر فقد ظهرت جامعة الدول العربية و لم تكن في حقيقتها خطوة نحو هدف وحدوي معين بقدر ما كانت مشروعا مضادا لإبطال المشاريع الوحدوية و للمحافظة على الوضع الراهن.."[1] لكونها بالأساس حملت بداخلها التناقضات الثلاث:فكر قومي،و تدخل دولي،و منطق القطرية و السيادة الوطنية[2].

و من هذا المنطلق تتعرّض جامعة الدول العربية منذ نشأتها إلى تصارع ثلاث إرادات:إرادة الفكر القومي و إرادة الأقطار الأعضاء و إرادة البيئة الدولية و هذا ما يصوّغ في نظر عدد كبير من الباحثين ضرورة مراجعة ميثاق الجامعة الذي صيغ في سنة 1945 بذهنية محددة و في ظروف الحرب و مخلفاتها.

و لما تضمّنه نص الميثاق حسب البعض من تناقض بين مبدأين متناقضين بالأساس هما القطرية و القومية مما يؤدي إلى عدم التجانس بين "**التوصيف القانوني و التوصيف السياسي**" للجامعة فمن الناحية القانونية تعدّ الجامعة منظمة إقليمية[3] اختيارية تقوم على مبدأي السيادة و المساواة بين الأعضاء، و من الناحية السياسية هي منظمة قوميّة تعبر عن آمال الأمّة العربيّة و تعمل من أجل تحقيق وحدتهم.

و الناظر إلى الميثاق و إلى نشاط الجامعة العربية منذ نشأتها يستجلي روح القطريّة سواء على مستوى الصياغات القانونية أو الممارسات الفعلية، و الأكيد أنّ العلاقة بين القطريّة و القوميّة هي تعبير عن جدلية تيارين يتواجدان و يتفاعلان في محيط العمل

---

[1] انظر:تعقيب طربين(أحمد) **ندوة جامعة الدول العربية**،ص66.

[2] انظر مطر(جميل):**الجامعة العربية و النظام الإقليمي العربي و تحديات الثمانينات**،ضمن أعمال الندوة "الجامعة العربية،الواقع و الطموح" ص887.

[3] يرى جميل مطر من غير المعقول اعتبار جامعة الدول العربية منظمة إقليمية لأنها لا تضم دولا مختلفة الهوية مثل منظمة الدول الأمريكية أو منظمة "الكوميكون" و لا منظمة قومية فوق الدول لان ميثاقها أكد السيادة القطرية و لم يأخذ بالأغلبية قاعدة للتصويت.انظر مطر(جميل):**الجامعة العربية و النظام الإقليمي العربي**،المرجع السابق،ص887.

العربي:"تيار قومي توحيدي يسعى إلى مزيد من التنسيق و التكامل بين البلاد العربية وصولا إلى شكل من أشكال الوحدة،و تيار قطري يكرس التجزئة في كلّ بلد عربي ويسعى إلى إقامة علاقة مع البلاد العربية الأخرى على أساس القانون الدولي بين دول ذات سيادة.[1]

فعلى مستوى الشعارات و الأهداف و المبادئ يبدو التيار القومي واضحا من خلال التنصيص على: الوحدة و الأمن العربي و التنمية العربية و على مستوى القوانين و التنظيم تبرز السيادة الوطنية التي تتجسد في جعل الإجماع شرطا لإلزام الدول العربية بقرارات الجامعة،و من هنا طرحت مشكلة أخرى في صلب الميثاق وهي عدم التزام الدول بتنفيذ القرارات التي تتخذ بالإجماع،و أن مجمّل قرارات الجامعة حِبر على ورق و لا تطبق و غير ملزمة إلّا لمن صادق عليها.

و هذا ما أزاح صفة القومية عن الجامعة لأنّها بالأساس منظمة إقليمية دولية تنظم العلاقات بين دول ذات سيادة وهي مثلها مثل كل المنظمات الدولية الحكومية،من حيث أنها تنهض على مفهوم السيادة بالأساس و محاولة خلق مجالات للتعاون المشترك انطلاقا من هذا المفهوم. فإنها منظمة حكومات و حصيلة أفكار و مفاهيم الفئات الحاكمة بكلّ ما تتضمنه من نزعات قطرية و ليست لها أية صفة شعبية و لا وجود في ميثاقها لعبارة واضحة تشمل الأمّة العربية بوضوح، و لا عن موضوع الوحدة الذي قامت على أساسه المشاورات التمهيدية[2].

غير أنّ جامعة الدول العربية لم تكن قادرة على ردّ العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956،و لا العدوان الفرنسي على تونس سنة 1961 و أيضا العدوان الانجليزي على اليمن سنة 1964،ما يستنتج منه محدودية إمكانات الجامعة العربية في بلورة عمل عربي مشترك فعال للمحافظة على استقلال الدول العربية في ظل الواقع العربي المملوء بالتناقضات.[3] وتجلى هذا القصور خاصة في الدفاع عن فلسطين و مواجهة العدو الصهيوني فمنذ فكرة تقسيم فلسطين حتى تأسيس الكيان الصهيوني و النكبات و الهزائم اكتفت الجامعة العربية

---

[1] انظر:هلال(علي الدين):"ميثاق جامعة الدول العربية بين القطرية و القومية"،من أعمال ندوة جامعة الدول العربية:الواقع و الطموح،مرجع سابق،ص77.

[2] انظر عليوي(هادي حسن):**الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي**..مرجع سابق ص208.

و نافعة(حسن):**الدور السياسي للجامعة العربية في استقلال بعض الأقطار العربية** ،ضمن أعمال ندوة الجامعة العربية الواقع و الطموح، ص129.

[3] نافعة (حسن):المرجع السابق، ص137.

بعقد الاجتماعات و إصدار بيانات الاحتجاج و التنديد و رفض الصلح مع إسرائيل،و لم تفلح محاولاتها في تغيير الواقع على أرض فلسطين و حتى لما تأسست منظّمة التحرير الفلسطينية سنة 1964 لم تعترف بها الجامعة كممثلا شرعيا وحيدا للشعب الفلسطيني إلا سنة 1974 ومنحها العضوية الكاملة سنة 1976.

أما على الصعيد العسكري فلم يختلف الأمر حيث فضحت المواجهة العسكرية القصور من أوجه عديدة منها التأخر في نجدة فلسطين حتى قامت حرب 1948 ، و تجميد عمل مجلس الدفاع المشترك و الهيئة الاستشارية العسكرية و اللجنة العسكرية الدائمة لمدّة سبع سنوات هي أحلك فترات التاريخ العربي و تحولاته من سنة 1954 حتى سنة 1961،عدم التحرك عسكريا أثناء حرب جوان/1967 و بعدها إجتياح إسرائيل للبنان سنة 1982.[1]

أمّا القرارات الاقتصاديّة فقد اقتصرت على مقاطعة إسرائيل و الشركات المتعاملة معها في حين لم تشمل المقاطعة الدول المتحالفة معها مثل الولايات المتحدة الأمريكية.و لئن اعتبر البعض أن الجامعة أخفقت إخفاقا تاما في معالجة القضيّة الفلسطينيّة فإنّ البعض الآخر يرى كون القضية أخذت من نشاط و أعمال الجامعة حيزا كبيرا، و لعدم وجود جهاز يتحمل مسؤولية التحدث باسم الفلسطينيين من البداية كما أن المسؤولية تتقاسمها جميع الدول لأنها أرادت أن تكون الجامعة على ضعفها – الجهاز الذي يعالج القضية و هذا الجهاز للأسف يتخذ قرارات غير ملزمة أو غير ممكنة التنفيذ **"و بذلك يكون كل قطر في الجامعة قد برأ نفسه أمام الرأي العام العربي، بأن قال كلمة الحقّ الفلسطيني و ترك للجامعة تنفيذ المستحيل من قرارات يعلم صانعوها مسبقا أنّها لا تنفّذ لغياب البيئة الموضوعية والقدرات اللازمة لذلك"**[2].

إلاّ أنّ هذا الإخفاق في حلّ القضية الفلسطينيّة لا يعني إنكار دورها "كمنبر قومي" و دورها كموازن في التحالفات العربية [3] فلقد كانت الدول العربية في مؤتمرات الجامعة ومجالسها تحرص على صيانة الحدّ الأدنى من المصالح القومية العليا،في حين تسعى إلى صياغة سياسية داخلية و خارجيّة تتماشى و عقيدة النظام العربي، و من هنا تتجلّى أهمية

---

[1] انظر:عبد المنعم(احمد فارس)، مرجع سابق ص20 و ما بعدها.

[2] انظر:مطر (جميل) و هلال (علي الدين):**النظام الإقليمي العربي**،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 1983 ص151.

[3] مطر:**النظام الإقليمي العربي**:الندوة "جامعة الدول العربية.." ص888.

الجامعة في تقريب وجهات النظر العربيّة و توحيدها و في صنع القرار العربي الموحد، وتتأكد وظيفتها القوميّة حيث "بأدائها لهذه الوظيفة حافظت و لو شكليا على عروبة النظام، و ساعدت في منع تشرذمه إلى نظم إقليمية ضيقة أو ابتلاعه داخل نظم جغرافية أو مذهبية أوسع"[1].

و من هذا المنطلق حالت الجامعة دون اختلال التوازن بين أعضائها نتيجة التحالفات الظرفية،فمارست ضغوطا على بعض الأقطار و منعت الأحلاف أو الأقطاب الكبرى من احتكار العمل العربي.كما اجتهدت في حلّ النزاعات بين الدول الأعضاء:من إنهاء القتال إلى تهدئة النزاع أو تسوية النزاع مثل تسوية الأزمة اليمنية سنة 1948 و أزمة الضفة الغربيّة 1950 و النزاع المغربي-الجزائري سنة 1963 و قد تعاملت جامعة الدول العربية في حل النزاعات بكفاءة عالية و ديبلوماسية. أما دوليا فقد عملت الجامعة على تمثيل العرب في فتح الحوار مع أوروبا و الدول العظمى.كما كانت طرفا أساسيا يمثل العرب في المفاوضات الإقليمية و الدولية و العمل على تنسيق السياسات الخارجية العربية و في إرساء تعاون ايجابي مع دول إفريقيا..

و إن كان قد حصل تهاون من قبل جامعة الدول العربية فان فشل الجامعة تقع مسؤوليته على كل الدول الأعضاء و على الواقع العربي بتناقضاته المتعددة. و إن عجزت الجامعة عن تحقيق الوحدة و التقدم و الحرية فان على القوى القومية العمل على النهوض بجامعة الدول العربية و المحافظة عليها و ذلك لما واجهته الجامعة خلال مراحل تطوّرها من أزمات و مصاعب تكاد تكون ثابتة مثل الصراع العربي – الإسرائيلي و الخلافات العربية وصعوبات العمل العربي المشترك.و الأكيد أن إصلاح الجامعة لا بد أن يمر عبر تغيير نظم الحكم المستبدة و تحويلها إلى نظم ديمقراطية فمحاكمة جامعة الدول العربية لا بدّ و أن يتحول إلى محاكمة للأنظمة العربية المستبدة و المحتكرة للسلطة و المانعة للديمقراطية والحريات العامة و المتعاملة مع أعداء الأمّة هذه الأنظمة هي السبب الأوّل في شلّ دور الجامعة و جعلها قاصرة عن أداء واجبها القومي[2].و ما آل إليه الواقع العربي من تخلف وعجز و إنقسام و تجزئة و تبعية...

---

[1] انظر: مطر (جميل):الجامعة العربية و النظام الإقليمي العربي،مرجع سابق،ص889.

[2] انظر المناعي (الطاهر): **الخطاب القومي المعاصر من خلال مركز دراسات الوحدة العربية**، أطروحة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب بمنوبة تونس ،2005،ص602.

2- فشل التجارب الوحدوية :(الوحدة السورية- المصرية)

أسالت التجربة الوحدوية اليتيمة، وهي تجربة تاريخية بأتم معنى الكلمة،عظيمة في ولادتها و نشأتها و مأساوية في سقوطها و فشلها ،و يرى البعض أنّ وحدة 1958 وجدت بفضل الإرادة العامة للجماهير وعملت على بناء نظامها السياسي من خلال تلك الإرادة،ولكنها على الرّغم من قيادتها الثوريّة لم تميّز وهي في نشوة النصر بين القوى المنسجمة مع تيارها النضالي و القوى المعادية و المعوقة بحكم عقليتها و مصالحها.(1)

و على العكس من هذا الموقف يرى البعض ان سبب الفشل هو الرغبة في السلطة و الزعامة و تغييب إرادة الشعب منذ البداية و الخلافات الايديولوجية هذا فضلا عن التدخّل الأجنبي وهو ما يفسر أن فشل التجربة الوحدوية المصرية - السورية بتلك السرعة دليل على عدم جدية المشروع الوحدوي.و لكونه لم يكن مشروعا جماهريّا، و لو كان كذلك لدافعت الجماهير الشعبية عن مشروعها الذي أنجزته و كما سمحت لمجموعة من العسكريين الثوريين بإعلان الانفصال دون معارضة تذكر.

و كأنّ الوحدة كانت "قضيّة عساكر في البلدين فالعسكريون السوريون لم يناقشوا الفكرة و لا إبعادها السياسية من قبل و إنّما اندفعوا إليها اندفاعا عاطفيا محموما(2) و إن كانت الجماهير الشعبية في البلدين قد وضعت أمام الأمر الواقع فلماذا و لصالح من قامت الوحدة؟قد يعود السبب الأول لوحدة 1958 ما أسره عبد الناصر إلى **محمد حسين هيكل** بأن حزب البعث إلتجأ إلى الوحدة و توسلوا في طلبها لقطع الطريق أمام الزحف الشيوعي السوري(3) و سدّ الطريق على الحزب الشيوعي السوري و بالتالي إنقاذ البلاد من الشيوعيين و بالتالي يكون لقيامها أسباب أمنية و مصالح خاصّة.و تمت بطريقة عليّا و غير شعبية و لم يلتجأ فيها إلى الاختيار الحر و الواعي للأفراد.

أمّا السبب الثاني فيتمثل في سوء إدارة دولة الوحدة و في هذا المجال كانت التجربة الوحدوية تفتقر إلى التجربة و الخبرة لدى الطرفين المصري و السوري الذي لم يكن مستعدا بعد لتقبلها،و منها القرارات الاشتراكية و الإصلاح الزراعي و تأميم وسائل الإنتاج

---

1 انظر:طربين(احمد):**المشاريع الوحدوية في النظام العربي المعاصر**، ضمن الوحدة العربية تجاربها وتوقعاتها،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ص422.

2 انظر أبو طالب(حسن):**ثالثون عاما على الوحدة"** القاهرة،22 -23 فيفري 1988.مجلة المستقبل العربي عدد 113/تموز 1988 ص160.

3 carvé(olivier) ;le nationalisme arabe, op.cit,(2) p106.

و عديد الإجراءات التي لم تكن زمنيا و لا من حيث الطريقة و الكيفية في صالح الاقتصاد السوري ثم تعقدت الأمور أكثر بقرار حل الأحزاب السورية و استبعاد الرأسمالية و احتكار السلطة وظهور طبقة من الموظفين المصريين في الإدارة و في أعلى هرم السلطة شكلت ما يعرف برجوازية الدولة[1]،هذا و أفرغت الحياة السورية من كل نشاط سياسي و اقتصادي.

و عندما تعطى كل الصلاحيات الكبرى لرئيس و تغيّب المجالس الدستورية المعنية والمنتخبة عن القيام بدورها و يتولّى عسكريون شؤون الإدارة المدنية فإنّ الصورة واضحة عن فاجعة السقوط. و بالإضافة إلى الأسباب السابقة لا يمكن أن نتغافل عن الصدام بين الشخصيتين القياديتين لعبد الناصر و رأينا سابقا بأنها شخصية عسكرية قيادية كايزمية، وشخصية الأستاذ عفلق مؤسس حزب البعث وهو صدام خلّف فيما بعد خلاف بين رؤيتين للقوميّة الناصريّة و البعث، على قلة الفوارق الإيديولوجية بين الطرحين الناصري والبعثي،غير أنّ هذا الصدام تجاوز على أرض الواقع شخصيتي الرجلين ليصبح صدام بين مؤسسة الدولة(التسلطية) الممثّلة في شخص عبد الناصر و المستندة إلى انجازاتها القطريّة و القومية.و حزب قومي عقائدي ملتزم يستمد شرعيته من تنظيمه الحزبي و قواعده الجماهرية، و بالأحرى أصبح الصدام صدام بين الحزب و الدولة و النتيجة كانت خسارة دولة الوحدة بسبب عجزها عن احتواء النقد و الغضب شريكا قويا كان من عوامل وجودها فأصبح سببا في تدميرها،هذا فضلا عن تدخل عناصر خارجية ،أنظمة عربية مثل العراق،و القوى الامبريالية و في مقدمتها الكيان الصهيوني.

و لو نسلط الضوء أكثر على مسألة الخلاف بين البعثيّة و الناصريّة سنجد أنّه يتمحوّر بالأساس على مفهوم السلطة و بالتالي يكون الخلاف على السلطة و كفة من ترجح على كفة الأخر و بيد من يكون المجداف و عجلة القيادة. و بالنظر إلى نص بيان إعلان الجمهورية العربية المتحدة الصادر في فيفري 1958 والذي ينص على أن "يكون نظام الحكم في الجمهورية العربية المتحدة ديمقراطيا رئاسيا يتولى فيه السلطة التنفيذية رئيس الدولة يعاونه وزراء يعينهم و يكونوا مسؤولين أمامه."[2]

على أنّ النظرة إلى الصلاحيات التي أعطيت لرئيس الجمهورية بموجب الدستور المؤقت الصادر في 5 مارس/آذار 1958 تظهر أنها تتجاوز بكثير صلاحيات رئيس الدولة في النظام الرئاسي. إذ أن الرئيس يحدد عدد الأعضاء الذين يتكون منهم مجلس الأمّة وهو

---

[1] Rizk(Charles) :**les arabes ou l'histoire à contre sens.** A.Michel.Paris 1992,p128.

[2] انظر:خليل(محسن):**النظم السياسية و الدستور اللبناني** ،دار النهضة العربية،بيروت 1975،ص458.

الذي يختارهم بقرار منه، دون أن يكون مقيّدا في هذا المجال باي قيد سوى أن يكون نصف عدد هؤلاء النواب بين أعضاء مجلس النواب السوري و مجلس الأمّة المصري السابقين.وعلى ذلك فإنّ مجلس النواب يتكوّن بطريقة التعيين و ليس بالانتخاب[1] ورئيس الجمهورية غير مسؤول سياسيا عن تصرفاته في شؤون الحكم و الحريات العامّة في هذا الدستور المؤقت مجملة غير مفصلة.و هذه الحريات مكفولة في حدود القانون،و المواطنون متساوون في الحقوق و الواجبات العامة أمام القانون و لا تمييز بينهم بسبب الجنس أوالأصل أو اللغة أو الدّين أو العقيدة.

و بالتالي، فإنّ بيان إعلان الجمهورية العربية المتحدة و الدستور المؤقت الصادران في عام 1958 يعكسان بشكل واضح الإيمان القوي بدور الزعيم و ترك أمر التقرير له. إذ أن رئيس الدولة تولى عمليا السلطتين التنفيذية و التشريعية لا السلطة التنفيذية وحدها كما يقضي بذلك النظام الرئاسي، و ذلك بسبب النفوذ الذي لرئيس الدولة على السلطة التشريعية بتعبئة أعضاء مجلس الأمّة و حقه في حله و دعوته إلى الانعقاد و فض دوراته و حقّه في اقتراح القوانين و الاعتراض عليها و إصدارها[2] فتكون بالتّالي السلطة قد تركزت في يد الزعيم خاصة و أنه تم حل جميع الأحزاب قبل قيام الجمهورية العربية المتحدة و أنشىء الاتحاد القومي الذي قامت السلطة بتنظيمه فتكون ممارسة السلطة مناطة برئيس الدولة الذي لا يخضع عمليا لأية رقابة في هذه الممارسة.

و لعلّ ذلك يعود إلى شخصية الرئيس عبد الناصر المحركة للجماهير و مدى التأييد الشعبي الذي حضي به و التطلع إليه كبطل قادر على تحقيق أهداف و أمال الأمة العربية في تلك المرحلة فكان مفهوم السلطة خلال فترة الوحدة مفصـــلا علـــى قياس رجـــل بحجـــم

عبد الناصر لأنه "**ليس رجلا عابرا في تاريخ العرب و إنما هو ممثل لمرحلة كاملة،مرحلة ليست بالعادية و إنّما مرحلة طفرة..مرحلة وثبة..**"[3]

و على غرار الوحدة الثنائية بين سوريا و مصر و ما آلت إليه من فشل فإن محادثات مشروع الوحدة الثلاثية (مصر،سورية و العراق) لم يتجاوّز ثغرة السلطة و برز التبايّن من جديد في هذه المسألة بين البعث و الناصرية و من خلال محاضر محادثات

---

[1] المرجع السابق،ص221.

[2] المرجع السابق ص461.

[3] انظر:زهور(عبد الكريم):**محاضر محادثات الوحدة بين مصر و سورية و العراق**،الجزء الاول،مرجع سابق ص150.

الوحدة سنة 1963 يظهر بجلاء الحذر و الريبة لدى الرئيس عبد الناصر من حزب البعث خاصة أنّه كان الطرف الرئيسي الحاكم في كل من سورية و العراق،كما يظهر الخوف والحذر الكبيرين لدى حزب البعث من إعطاء رئيس الدولة سلطات قويّة، و كان البعث والناصرية اضطرت إلى إجراء المحادثات تلبية لرغبة الجماهير الشعبية في تلك الفترة وانسجاما مع المبادئ المعلنة لكليهما،خاصة و أنّه من سير المحادثات و من واقع الأمور ومدى القوة الشعبية التي يتمتع بها كل طرف من جهة أخرى كان معلوما مسبقا الشخص المؤهل لتولي رئاسة الدولة الوحدوية و الفيئة التي يمكن أن تشكّل المعارضة.

و من هنا كان إصرار البعث على القيادة الجماعية و تقليص صلاحيات رئيس الدولة و اعتماد النظام البرلماني و دفاعه عن تعدد الأحزاب، في مقابل تركيز الناصريّة على صلاحيات رئيس الدولة و تكوين جبهة قومية من الفئات و الأحزاب الوحدوية و عدم السماح بقيام معارضة خارج نطاق هذه الجبهة و بالتالي و على حد تعبير **شبلي العيسمي** فإن "المناقشات التي إستغرقت وقتا طويلا،و اخذ بعضها طابع المناورة و المداورة، هي تلك التي كانت تتعلق بالصلاحيات و تحديد الأشكال و الصيغ الديمقراطية لدولة الوحدة"[1].

و هناك من يرجع الخلافات السياسيّة بين الناصرية و البعث إلى خلافات إيديولوجية فالبعثيون يمتلكون إيديولوجيا اكتملت مقوماتها الفكرية و شعاراتها القومية: **وحدة،حرية اشتراكية** و حركة حزبية تدعّمت هياكلها التنظيمية في حين ليس للناصرية أي تجربة حزبية نضالية و ليس لها رصيد قومي سوى شعبية عبد الناصر و أجهزة الدولة التي يسيرها بيد من حديد و شعارات أخذها من البعث و قلب ترتيبها **حرية – اشتراكية –وحدة**.

و بالتالي، فإنّ عبد الناصر من منظور البعثيين يعمّد إلى أتباع المنهج التجريبي العملي ويركز على المشاريع السياسية في حين تصر حركة البعث على البعد الاجتماعي في عقيدتها القومية و توجه نشاطها نحو العمل الحزبي و تعبئة الجماهير،و تقدم العقيدة القومية النضالية على الدولة، في حين العكس مع الناصرية التي تركز على الدولة الوحدوية مستغلة ضعف التجربة البعثية في مجال التسيير و القيادة.[2]

---

[1] انظر:العيسمي(شبلي):**الوحدة العربية من خلال التجربة**،المؤسسة العربية لدراسات و النشر،بيروت،ط3،1974 ،ص43.

[2] ظلت تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي على مستوى التنظير و النضال الحزبي القاعدي منذ مؤتمر التاسيس الرسمي في 1947/4/7 إلى أن تسلم السلطة في العراق اثر انقلاب عسكري في 1963/2/8 و في سوريا يوم 1963/3/8 ثم عاد البعث الى الحكم في العراق في 1968/7/17.

و تمّ التوصل إلى حلّ وسط لفض أشكال السلطة تمثل في الاتفاق على أن تكون الدولة الجديدة المكونة من مصر و سورية و العراق دولة اتحادية ذات نظام برلماني مع صلاحيات لرئيس الدولة أوسع من الصلاحيّات التي تعطي لرئيس الدولة عادة في النظام البرلماني.الا ان هذه الدولة الاتحادية التي تم الاتفاق عليها لم ترى النور و أجهضت، و يرى الخدوري بان المشروع الوحدوي لـ1963 تحطم " هذه المرة على صخرة القيادة الجماعية وذلك لأنّ عبد الناصر لم يكن على إستعداد لإقتسام السلطة مع قادة البعث".[1]

و إعتبر البعثيون أنّ عبد الناصر يصرّ على استلام السلطة وحده و دون مشاركة من البعث كما اعتبروا أنّ عبد الناصر لم يكن جادا في طلب الوحدة و أنّه كان يهدف من خلال طلبها إلى تركيز حكمه و سلطته في سورية و العراق، و احتدم الصراع و الخلاف بعد الانفصال و إجهاض التجربة الوحدوية الثلاثية في 23 جويلية/تموز 1963 إلى حدّ تراشق التّهم مثل الفاشية و الدكتاتورية و الخيانة[2] على وسائل الإعلام و في منابر الخطب و من الطبيعي جدا أن تسعد إسرائيل بهذا الصراع لأنه يخدم مصالحها و يضعف الحركة القومية العربية المعادية للامبريالية و الصهيونية و بقيت الأقوال و النظريات و المبادئ داخل المنظومة القومية مجرد شعارات نظرية لم تأخذ طريقها إلى التطبيق. و تجسد الواقع القطري و سيادة الدولة التي أراد البعض أن يلبسها حلة فضفاضة من الوحدوية و القومية.
إلاّ أنّ هذه الدولة القطرية ليست بالمثالية بحال أنّها تمرّ بأزمة حادة لكونها تقف عند مفترق الطرق و بعضها يكاد يكون مسدودا. إنّ الدولة القطرية تنبع من خلفياتها البعيدة والقريبة، من ميراث المجتمع التقليدي و إرث الحقبة الاستعمارية، كما تنبع بالدرجة نفسها من تعثر أداء هذه الدولة بعد الاستقلال ناهيك عن التعامل مع التحديات الجديدة التي أفرزها ويفرزها مجتمعها الوطني و النظامان الإقليمي و العالمي المحيطان بها.[3]

---

[1] الخدوري(مجيد):الاتجاهات السياسية في العالم العربي،مرجع سابق،ص183.

[2] ورد رد محمد حسين هيكل بجريدة الأهرام 1963/3/3 بمثال **"إني اعترض"** على مقال بعثي بعنوان "ملكيون أكثر من ملك" و فحوى هذا المقال انه أثناء مباحثات الوحدة الثلاثية شبة عبد الناصر بالملك.انظر:الصاوي (عبد العزيز):الحوار القومي- القومي:الضرورة و الإمكانية،دار الطليعة،بيروت،1995م،ص81.

[3] انظر:د.محمد سليم،الفصل السابع،التحليل الناصري ،**مستقبل المجتمع و الدولة في الوطن العربي المشاهد الممكنة** ،ص 343 الى 363.

و بالتالي،فإنّ القوميين بين حتمية الوحدة وواقع القطرية و أمام الأزمات[1] التي تتخبط فيها الدولة القطرية سواء نظر اليها من زاوية اجتماعية أو هيكلية أو زاوية إيديولوجية قومية فإنهم يحصرون هذه الأزمات فيما يلي:

- أزمة التجارب الاقتصادية و تجاذبها بين الليبرالية و الاشتراكية.
- أزمة شرعية الحكم و التعدّدية السياسية.
- أزمة الديمقراطية و حقوق الإنسان.
- أزمة الإيديولوجيات المتصارعة (قومية،إسلامية).
- أزمة المعارضة الصوريّة و المعارضة الفعلية.
- أزمة هويّة قطرية أم قوميّة أو إسلامية [2].
- أزمة الاندماج الاجتماعي و السياسي للتكوينات الإثنية.
- مأزق التبعية و الاستقلال في النظام العالمي.
- النزعات الإقليمية المتجسد في الصراع العربي-الإسرائيلي و التوترات الحدودية بين الدول العربية ذاتها[3] و لكن الحديث عن أزمة الدّولة القطرية لا يلغي المنجز من النجاحات الاقتصادية و في المجالات الحيوية مثل التعليم و الصحّة.

و بعد أن تبيّنا حدود العلاقة بين الدولة القطرية و المطمح في إرساء الدولة الوحدوية،و بعد الإحباطات و فشل التجارب الوحدوية و الانتكاسات و الانكسارات العسكرية،و تراجع المد القومي في حين تجذّرت الدّولة القطريّة لتكرس لسيادتها و شرعيّتها التاريخية رغم ما تواجهه من أزمات حادة. إلاّ أنّنا نجد أنفسنا أمام فكر نقدي ذاتي يسلط الضوء على عيوب التجارب الوحدوية لمراجعة الذات و مراجعة النظرية القومية و نقدها في محاولة لرصد الاتجاهات التي يمكن أن تؤدي إلى إرســاء دولة الوحـــدة. فيـرى **نديم البيطار** أنّ من الضروري التعرف على القوانين العامة في العمل الوحدوي و غرّسها في عقل المواطن العربي من منطلق اتجاه "الوضعية الوحدوية"، فعمل جاهدا على

---

[1] لمزيد الإطلاع انظر:أمين(سمير) :**أزمة المجتمع العربي المعاصر**،القاهرة، دار المستقبل العربي،1986.

[2] "تمكنت السلطة السعودية من مقاومة القوى المناهضة لها،و من التصدي للحركات الشيوعية أو البعثية أو الناصرية التي ترى فيها السلطة ضربا من الإلحاد أو الزيغ عن العقيدة الإسلامية الحقيقية.انظر:بلعيد(الصادق):**دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية**.مجلة المستقبل العربي،عدد 108 شباط/فيفري 1988 ص73 .

[3] انظر:الحمد(تركي):**تكوين الدولة القطرية**:المنظور الوحدوي:مجلة المستقبل العربي،السنة12 عدد 129 تشرين/نوفمبر 1989 ،ص35.

مجموعة من الدراسات العلمية حول ظاهرة الوحدة و ذلك من اجل تحديد القوانين الأساسيّة و الثانوية التي تكشف عنها عملية الانتقال من حالة التجزئة إلى حالة الوحدة في تجارب التاريخ الوحدوية[1] و في مجمل ما قدمه البيطار نجد أنّ مفهوم "**الإقليم –القاعدة**" يشكل المحور الأساسي لدراساته، ويتصور أنّ الديمقراطية لا تتحقق إلاّ في دولة الوحدة حيث يصرح "إنّ نحن أردنا حقا ديمقراطية عربية صحيحة، نامية مستقرة،وجب قبل كل شيء معالجة الضعف العربي الذي لا يسمح بظهور هذه الديمقراطية و هذه المعالجة تفرض قيام دولة الوحدة كأداة لتوحيد وتعبئة إمكانات الأرض و الشعب المتوفرة لنا بضخامة فالمجتمعات التي تعيش في خوف دائم على استقلالها،و في قلق دائم على مصدرها وكرامتها و التي تتعرض باستمرار إلى المخاطر الخارجية و الأزمات التي تترتب عليها هي مجتمعات لا تنفتح لأية ديمقراطية صحيحة"[2].

و من حيث إنتهينا في بحثنا في حدود العلائق بين القومية العربية و التيارات المناهضة لها و التي توقفنا عند فصولها و مباحثها مرورا بدوائر الانتماء الإسلامي الأصولي، و الأممي الشيوعي، إلى النزعات الإقليمية و الطائفية و القطرية. و من منطلق التوجه الفكري النقدي للدكتور نديم البيطار القومي الوحدوي الذي قام بتشريح الفكرة القومية الوحدوية بحثا عن مواطن الخلل فيها لتجاوز واقع التجزئة إلى الوحدة معملا مشرط النقد الذاتي. من هذا المنطلق الفكري النقدي نتساءل عن حدود الجدل الفكري بين الفكر القومي والتيارات المناهضة له.

[1] قدم د.نديم البيطار أفكاره حول الوحدة في مجموعة من الكتب منها:
- من **التجزئة إلى الوحدة** م.د.و.ع،بيروت 1982.
- **النظرية الاقتصادية و الطريق الى الوحدة**،معهد الإنماء العربي بيروت 1979
- **حدود الإقليمية الجديدة** –بيروت،معهد الإنماء العربي 1981.
- **جذور الإقليمية الجديدة**، معهد الإنماء العربي،بيروت 1983
- حدود اليسار الثوري ،دار الوحدة، بيروت 1982.

[2] انظر د.البيطار(نديم):**التجزئة و الآلية القطرية**،عن مجلة الوحدة،الرباط،المجلس القومي للثقافة العربية،العدد المزدوج(29-30)فيفري/شباط –مارس/آذار 1987،ص 88.

الفصل الرابع

في الجدل الفكري بين القومية والتيارات المناهضة لها

تمهيد

المبحث الأول : تعارض الخطاب القومي و الطرح الأممي –الإسلامي لدى الإخوان المسلمين السيد قطب (نموذجا)

I- حدود القومية في خطاب الإخوان المسلمين

1- الحاكمية في زمن الجاهلية

2- الحاكمية في مواجهة علمانية الدولة القومية

3- الخطاب القطبي النقد والنقد المضاد

البحث الثاني : تعارض الخطاب القومي والطرح الأممي – الشيوعي لدى الماركسيين العرب إلياس مرقص (نموذجا)

II- حدود القومية في فكر إلياس مرقص

1- -إلياس مرقص فيلسوف الإنتلجنسيا العربية الماركسية

2- مناداته بتعريب الماركسية

3- نقده الفكر القومي العربي

البحث الثالث: تعارض الخطاب القومي و الطرح الإقليمي- القطري الزعيم أنطون سعادة (نموذجا)

III- حدود القومية في تصوّر سعادة للهلال الخصيب

1- فلسفة سعادة السياسية و تصوّره للدّولة و "الأمّة" و "الدّين".

2- النّزعة الشوفينية في عقيدة سعادة القومية

3- مجابهة شوفينية سعادة بالنّقد.

ما أغربنا!

إننا ثرنا على الأنقليز ....ثرنا على الفرنسيين...ثرنا على الذين استولوا على بلادنا وحاولوا استعبادنا.

ثرنا الثورات الحمراء عدّة مرات...وواصلنا الثورات البيضاء عدة عقود من السنين. و قاسينا في هذا السبيل

ألوانا من العذاب و تكبدنا ألوانا من الخسائر، وضحينا بكثير من الأرواح و لكننا عندما تحررنا من نير هؤلاء...

أخذنا نقدس الحدود التي كانوا أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها.

و نسينا أن تلك الحدود... إنما كانت حدود " الحبس الإنفرادي" و" الإقامة الجبرية" التي كانوا فرضوها علينا.

ساطع الحصري

العروبة أوّلا 1954

ضمن الأعمال القومية ساطع الحصري (15)

الإقليمية جذورها و بذورها

م.د.و.ع/ ط ماي/ أيار1975، ص 16.

تمهيد:

مثلما توقفنا في الجزء الأوّل من هذا الباب الثاني في حدود العلائق بين القومية العربية و التيارات المناهضة لها،فوقفنا عند حدود التقاطع و التعارض بين القومية و الأمميّة الإسلامية أوّلا، ثم الأمميّة الشيوعية ثانيا، و كذلك الطرح الإقليمي – القطري ثالثا، فتبينا بعض نقاط التقاطع و الالتقاء للشعور الموحد بهموم الأمّة و ما عانته الشعوب المستعمّرة من استنزاف الامبريالية الأجنبية، و الخطر المحدّق الدائم للكيان الصهيوني بماهو استعمار استيطاني فكان هناك مجال للتأثير و التأثر بين القومية و التيارات المناهضة لها، كما لمسنا نقاط الخلاف و التعارض الإيديولوجي و المطامع و المطامح السياسية السلطوية، و مثلما كانت هناك ثوابت و متغيرات في المواقف و على مستوى العلائق السياسية و الرؤى الإيديولوجية فإننا في هذا الجزء الثاني من هذا الباب نحاول أن نتقصى حدود الجدل الفكري بين الطرح القومي العربي و مختلف رؤى التيارات المناهضة لها،وقوفا عند الخطاب القطبي كنموذج عن التيار الإسلامي الأصولي، و ممثلا لحركة إسلامية سلفية تزامنت مع التجربة القومية الوحدوية، و تنافست مع قادة الثورة من اجل الحكم و السلطة وهي "حركة الإخوان المسلمين" مرورا بمفكر عربي ماركساوي له من الفكر العقلاني و الرؤى النقدية ما يخول له مراجعة الفكر القومي العربي بالنقد وفق طرح ماركسي للانتلجنسيا الماركسية العربية،إلياس مرقص(نموذجا)

لنتوقف أخيرا عند فيلسوف و متمرد سياسي رفع لواء القومية عاليا و لكن من منظور مختلف "الزعيم أنطون سعادة" كما يحلو له مناداته صاحب التصور الإقليمي للدولة الإقليمية "الهلال الخصيب".

فماهي حدود التعارض الفكري بين هذه الأقطاب الفكرية على اختلاف تصوراتها و خلفياتها الفكرية والمرجعية المناهضة للنظرية القومية العربية كما ارتأتها الانتلجنسيا القومية و منظّريها: ليبرالية، تقدمية، اشتراكية، علمانية..عقلانية..و كما تبلوّرت في سياقها الفكري و التاريخي فكرا و ممارسة.

و ماهي حدود الفكر القومي عند كلّ من قطب، و مرقص، و سعادة؟وماهي حدود الهوية،و حدود النقد؟

الإسلام الهويّة

"فالإسلام و الحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية، و لا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، و يعتبر المسلمين جميعا امة واحدة و يعتبر الوطن الإسلامي وطنا واحدا، مهما تباعدت أقطاره و تناءت حدوده، و كذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة و يؤمنون بهذه الجامعة، و يعملون لجمع كلمة المسلمين و إعزاز أخوة الإسلام، و ينادون بأنّ وطنهم هو كلّ شبر أرض فيه مسلم"

مجموعة رسائل الشهيد

حسن البنا

دار الشهاب، القاهرة(د.ت)،ص 176.

المبحث الأول: تعارض الخطاب القومي و الطرح الأممي – الإسلامي لدى الإخوان المسلمين – السيد قطب (نموذجا)

I- حدود القومية في خطاب الإخوان المسلمين:

كنا قد تبيّنا من خلال بحثنا عن حقيقة الخلاف بين أنصار القومية العربية، و دعاة فكرة الأمّة الإسلامية الجامعة، إلّا أنّ حقيقة الخلاف سياسية و ما شعارات إقامة الدولة الإسلامية و تطبيق الشريعة الإسلامية إنما هي بالأحرى إملاءات إيديولوجية تخفي الأهداف السياسية الفعلية غير المعلنة فليس لهذه الجماعات و الأحزاب برامج تفصيلية في الدولة الإسلامية و لا في كيفية تطبيق الشريعة.

حيث تداخلت المفاهيم لدى الإخوان بحيث يتطابق في فكر حسن البنا مفهوم الأمّة و مفهوم الوطن، يتطابق مفهوم الأمة و مفهوم الدولة فالعقيدة الإسلامية كما يفهمها عقيدة شاملة لجميع شؤون الحياة الأخروية و الدنيوية و من هذا المنطلق ادمج مفهوم الدولة في صلب مفهوم الأمة الواحدة فلقد توحدت في فكرهم وحدة العقيدة و الدولة: "الإخوان يسيرون في جميع خطواتهم و أمالهم و أعمالهم على هدى الإسلام الحنيف كما فهموه..و هذا الإسلام الذي يؤمن به المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه و يعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد.. و الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد و الأصول لا من الفقهيات و الفروع، فالإسلام حكم و تنفيذ كما هو تشريع و تعليم،كما هو قانون و قضاء،و لا ينفك واحد منها عن الآخر."[1]

و من هذا المنطلق رفض التفريق بين الدين و السياسة و عندما يتحدّث البنّا عن نظام الحكم في الإسلام فانّه يتحدث عن مستويين ينبغي التمييز بينهما، المستوى الأوّل هو مستوى نظام الدولة الإسلامية الجامعة الواحدة و المستوى الثاني هو مستوى الدول المحلية القائمة في العالم الإسلامي و هكذا فهو يؤكد أن القول بان الأمة الإسلامية أمّة واحدة يستلزم القول بأنّ الدولة الإسلامية الحقة هي دولة واحدة[2].

---

[1] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد**، ص 170 و أيضا ص 87 و انظر ص 210.
[2] انظر في هذا الخصوص:نصار(نصيف):**تصورات الأمة المعاصرة**..مرجع سابق،ص ص116،115.

كمّا أنّ الإستراتيجية التوحيدية للأمة الإسلامية في فكر البنا ترتكز على قاعدة مزدوجة: الاستيلاء على الدول القومية أو الوطنية كل بمفردها و التركيز على دولة تستطيع الاضطلاع بمسؤولية قيادة الدول الإسلامية و توحيدها و قد اعتقد أن مصر هي الوطن أو الأمة[1] المؤهلة للزعامة و القيادة و التوحيد و كما طرح منهجا عريضا لسيطرة الإسلام على الحكم في كل دولة من الدول التي يشتمل عليها العالم الإسلامي حيث يقول البنّا: "إن لكل أمّة من أمم الإسلام دستورا عاما، فيجب أن تستمد دستورها العام من أحكام القرآن الكريم و أن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة و كلّ مادة لا يسيغها الإسلام و لا تجيزها أحكامه يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة."[2]

و بالتّالي يتبلوّر مفهوم البنّا للأمة من خلال تصوّر ديني سياسي فانطلاقا من دستور الدولة تتم عملية أسلمة الدولة و جميع قطاعاتها "نحن نريد الفرد المسلم و البيت المسلم و الحكومة المسلمة و الدولة المسلمة التي تقود الدول الإسلامية و تضم شتات المسلمين، و تستعيد مجدهم و تردّ عليهم أرضهم المفقودة و أوطانهم المسلوبة و بلادهم المغصوبة، ثم تحمّل علم الجهاد و لواء الدعوة إلى الله حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام"[3] و لقد تبنى مريدي الإمام حسن البنا هذا التصور فأعادوا صياغته مع تغيرات متفاوتة. و لكن دون تطوير الفكرة الأصل و سنتناول بالتحليل حدود القومية لدى السيد قطب[4] أبرز تلاميذ حسن

---

[1] و عن وصف مصر بأنها وطن و امة راجع:الرسالة التي بعث بها حسن البنا إلى الملك فاروق الأول في رجب من سنة 1366 ه،مجموعة رسائل الإمام الشهيد ص 57 و ما بعدها،و عن أهلية مصر لقيادة العالم الإسلامي راجع مجموعة رسائل الإمام الشهيد ص 88،"مصر في ارض الإسلام و زعيمة أممية" ص113 أورده ناصيف نصار:تصورات الأمة المعاصرة،ص118.

[2] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد** ،ص46.

[3] البنا:**مجموعة رسائل الشهيد**،ص ص100-101.

[4] السيد قطب(1906-1966)

ولد سيد قطب إبراهيم حسين ذو الأصل الهندي في 9 أكتوبر 1906 بقرية موشا في محافظة أسيوط، و غادرها إلى القاهرة عام 1921 لاستكمال تعليمه و التحق بدار العلوم و تخرج منها عام 1933،ليعمل بالتدريس و ينتمي لحزب الوفد و يتركه إلى الهيئة السعدية،و يتتلمذ على العقاد و يكتب في الدوريات و يدخل في معارك أدبية.و في نهاية عام 1948 يذهب في بعثة إلى الولايات المتحدة في دراسة تدريبية لمدة عامين يعود بعدها ليقرر أن يكرس نفسه لمهمة جديدة هي بتعبيره "الرغبة في تحقيق شيء اكبر من مجرد الكتابة" فيصدر بعض المؤلفات في محاولة للبحث عن منهج إسلامي، رآه وحده الكفيل بتغيير الأوضاع و بعث الحياة في الأمّة الإسلامية، و مع قيام نظام يوليو1952 سخر قلمة لمؤازرته وعين مستشارا لمجلس قيادة الثورة للشؤون العمالية، ولم يكن بعيدا عن أحداث كفر الدوار في أغسطس من نفس العام ثم اختير سكرتيرا عاما مساعدا لهيئة التحرير.بعدها انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين عام 1953 ليعتقل مع أحداث أكتوبر 1954 .و قد ساعد ما عناه في السجن على عملية مراجعة شاملة للفكر الذي تتمناه الجماعة أثراه بمؤلفات حركية:(هذا الدين و المستقبل لهذا الدين) و (معالم في الطريق) قد فيها صياغة نظرية و إيديولوجية لمجاوزة ما أطلق عليه الجاهلية من خلال استحياء النموذج النبوي.و في مايو 1964 صدر له عفو رئاسي

البناء، خاصة و أنّ الطرح القطبي قد تزامن و التجربة القومية الواقعية الناصرية و عايش التجربة الوحدوية و كما يقول هشام شرابي "كان التعارض على أشدّه بين الفكرة الإسلامية و الفكرة القومية، فانّ الأولى اعتبرت المرجع الأساسي يجب أن يكون النصوص..و الفكرة القومية لم تكتف باعتبار الدين ثانويا بل حولته إلى عنصر ثقافي.."[1]

و بالتالي، فان موطن الجدل الفكري يتمحور حول حدود الهويّة، بالنسبة للإسلاميين فان الهوية هي الإسلام دون الدوائر الضيقة العصبوية و الدموية و الشوفينية و خاصة دائرة الحاد الجاهلية التي دخلتها القومية بنظرهم، في حين يرى القوميون بان حدود الهوية هي العروبة كما أن دائرة الصراع الأكبر هي الصراع السياسي: الإسلام السياسي أو السياسة الإسلامية للطرح الإسلاموي للأمة الإسلامية في مقابل علمانية الدولة القومية بماهي فصل للدين عن الدولة و عن شؤون السياسة، أما من منظور قومي فإنّ الصراع هو صراع العقلانية و التقدمية الليبرالية في مواجهة سلفية و رجعية الطرح الاسلاموي.

1- "الحاكمية" في زمن "الجاهلية":

و هما مفهومين اختزل فيهما السيد قطب تصوّره لعلاقة أمّة الإسلام بالجاهلية استعارة عن الجاهلية الأولى و قياسا عليها فان ما تواجهه الدولة الإسلامية المثالية التصور هو جاهلية محادثة للواقع القومي داخل الدولة القومية و ضرورة بعث جديد لتخلّص من صنمية الطاغوت و برأي قطب أن الإسلام "وجد متمثلا في قاعدة نظرية مجملة – و لكنها شاملة – يقوم عليها في نفس اللحظة تجمع عضوي حركي،مستقل منفصل عن المجتمع الجاهلي و مواجهة لهذا المجتمع..و لم يوجد قط في صورة "نظرية" مجردة عن هذا الوجود الفعلي..و هكذا يمكن أن يوجد الإسلام مرة أخرى و لا سبيل لإعادة إنشائه في ظل المجتمع الجاهلي ،في أي زمان و في أي مكان،بغير الفقه الضروري لطبيعة نشأته العضوية الحركية."[2] و ما صنمية المجتمع الذي وجد فيه قطب و وثنيته إلا صورة عن وثنية و

خرج بعده ليقود تنظيما سريا و ينشغل بحاجياته الفنوية ليعتقل مرة أخرى عام 1965 و يصدر الحكم بإعدامه في 26 أغسطس 1966.نقلا عن د.دياب(محمد حافظ).المشروع الناصري و الخطاب القطبي(سيد قطب –دراسة حالة) عن مجلة الوحدة السنة الخامسة عدد52 كانون الثاني 1 يناير 1989،ص ص65-66.

[1]شرابي(هشام):المثقفون العرب و الغرب،مرجع سابق،ص112.

[2]قطب:**معالم في الطريق**،ص1.

مؤلفات السيد قطب:من أهم مؤلفات قطب التي ضمنها أطروحاته بدءا ب"في ضلال القرآن" انتهاء بـ"معالم في الطريق".

-"خصائص التصوّر الإسلامي و مقوّماته" عن دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،1962.

-"نحو مجتمع إسلامي"،مكتبة الأقصى عمان 1969.

أصنام المجتمع الجاهلي الأول إلا أنها تعقدت أكثر حيث يقول "إننا نخدع أنفسنا حتى نقف بالوثنية عند الشكل الساذج من الأصنام و الآلهة القديمة و الشعائر التي كان الناس يزاولونها في عبادتها و اتخاذها شفعاء عند الله...إن شكل الأصنام و الوثنية فقط هو الذي تغير،كما أنّ الشعائر هي التي تعقدت و اتخذت لها عنوانات جديدة" ثم يعتبر "القومية" و "الوطنية" و"الشعب" هي الأصنام الجديدة ثم ينتهي إلى القول أن "الإسلام لم يجيء لمجرّد تحطيم الأصنام الحجرية و الخشبية[1] و هكذا يخلق قطب تعارضا و تباينا بين القومية و الوطنية والديمقراطية من جهة و بين الإسلام من جهة ثانية.

و مثلما عمد قطب إلى مفهوم الحاكمية فانه يوظف مصطلح الطاغوت الذي ورد في القران الكريم في ثمان مواقع وظفه قطب بذكاء بعد أن أعاده إلى المفهوم اللغوي وهو "كل من طغى و تجاوز الحد في الظلم ليسقط هذا المفهوم على الأنظمة بقوله "أن الطاغوت هو كل سلطان لا يستمد من سلطان الله و كل حكم لا يقوم على شريعة الله، و كلّ عدوان يتجاوز الحق"[2] وهو مواصلة منه لبلورة مفهومه للحاكمية و كنا قد تعرضنا إلى مفهوم الحاكمية في الفصل الثاني من الباب الأول ضمن مبحث حاكمية قطب، إلا أن هذه الحاكمية قد شكلت نوعا من القطيعة مع "الدولة الوطنية" و مؤسساتها و هذا ما لم يحصل في جماعة حسن البنا التي رغم رفعها لشعار "القران دستورنا" قبلت الدستور القائم و دعت فقط إلى إصلاحه إسلاميا، عارضت الأحزاب و لكنها تصرفت كحزب فقد قبل البنا في موقف نوعا ما توفيقيا بمفاهيم "الوطن" و "الأمة" و "الدستور" محاولا ترجمتها إسلاميا، فلا تنافر عنده بين الارتباط بوطن معين كمصر و بين الانتماء ل"دار السلام"[3]

لقد حاول البنا التوفيق بين المفهوم الوطني "للأمّة" و بين معناها كجامعة إسلامية تقوم على رابطة العقيدة و التضامن و قبل مفهوم الدستور كقانون أساسي للدولة الوطنية، و عمل على أن تنسجم مبادئه مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. و في هذا الصدد يقول البنّا:"إن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأوّل للنهوض

-"الإسلام و مشكلات الحضارة" دار الشروق بيروت 1978.
-"هذا الدين"
-"المستقبل لهذا الدين"
-"السلام العالمي و الإسلام" مكتبة وهبة،القاهرة(دت)

[1]مقتطفات منقولة من كتاب "طريق الدعوة في ظلال القران" نصوص لسيد قطب جمعها احمد فائز،دار العربية،بيروت،نقلا عن:الجورشي صلاح الدين:الحركة الإسلامية في الدوامة،حوار حول فكر سيد قطب،ص98.
[2]المرجع السابق،نفس الصفحة.
[3] البنا:**مجموعة رسائل الإمام الشهيد** ،ص ص 70،69.

المنشود. و لا يرون باسا أن يعمل كل إنسان لوطنه و أن يقدّمه في العمل على سواه ثم هم يعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية للنهوض..فواجب كلّ مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية و تأييدها و مناصرتها لان العرب هم عصبة الإسلام و حراسه و أمّة الإسلام الأولى و شعبه المتخير، ثم هم يعملون للجامعة الإسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام ثم هم بعد ذلك يريدون الخير للعالم كله فهم ينادون الوحدة العالمية لأنّ هذا هو مرمى الإسلام و هدفه،و لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار فكلّ منها تشدّ أزر الأخرى و تحقق الغاية منها."[1] و بالتّالي فإنّ ما صرح به البنّا كان فيه إقرار بقومية الإسلام إلاّ أنّ السيد قطب قد تجاوز هذا الطرح التوفيقي و تعارض حتى مع مرشده البنّا، حيث يتفرد قطب بالقول:"وطن المسلم الذي يحن إليه و يدفع عنه ليس قطعة ارض، و جنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، و عشيرة المسلم التي يأوي إليها و يدافع عنها ليست قرابة دم و راية المسلم التي يعتز بها و يستشهد تحتها ليست راية قوم(...) و الجهاد لنصرة دين الله و شريعته لا لأي هدف من الأهداف و الذياد عن دار الإسلام بشروطها لا أية دار."[2]

و بالتّالي فإنّ الدار التي يعترف بها قطب هي "دار واحدة هي دار الإسلام تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، و تقام في حدوده و يتولى المسلمون فيها بعضهم بعض، و ما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إمّا لقتال، و إمّا لمهادنة على عهد أمان و لكنها ليست دار إسلام و لا ولاء بين أهلها و بين المسلمين"[3]. و بمزيد من الإصرار و التكرار بعد أن قسم قطب العالم إلى ثنائية دار الإسلام و دار الحرب نجده يركز على معنى الوطن بنفس المعنى و لكن بصياغة مختلفة في حربه مع المفهوم الحديث للوطن إلا وهو مفهوم الدولة القومية يؤكد على مفهوم الدولة الدينية الوطن دار تحكمها عقيدة و منهاج حياة و شريعة من الله"[4] و بأسلوب الإثبات في معرض النفي[5] يؤكد قطب رابطة العقيدة كمقوّم محدّد للأمّة الإسلامية و الرابطة بين أبناء الأمّة "لا وطن للمسلم إلا الذي تقام

---

[1]انظر مقالة الدكتور محمد عمارة "**المنابع الحديثة للشعوبية الجديدة**، عن مجلة الوحدة، الرباط، العدد 20 ايار 1996، ص 17.

أورده:د.بربوتي(حقي إسماعيل):القومية العربية و الإسلام السياسي عن مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 52 – كانون الثاني/يناير 1989 ص ص165،164.

[2]قطب:**معالم في الطريق**،ص144.

[3]قطب:المصدر السابق،ص137.

[4]قطب:المصدر السابق،ص145

[5]انظر:نصار(ناصيف):**تصورات الأمة المعاصرة**،مرجع سابق،ص143.

فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه و بين سكانه على أساس الارتباط في الله،و لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في الأمة المسلمة في دار الإسلام."[1]

و بالتّالي،فنّد كل مقوّمات الأمّة ضمن المنظومة النظرية للقوميين العرب فلا الأرض حيث تخلص الإسلام "من وشائج الأرض و الطين و من وشائج اللحم و الدم" و لا الجنس و لا اللون و العشيرة و لا القبيلة تعد من مقوّمات الأمّة العربيّة و لم يأتي قطب على مقوّم اللغة كرابط للقومية و لا يمكن أن نعتبر هذا الإسقاط تصالحا مع المنادين بالرابطة اللغوية بناءا على مقوم اللغة و إنما لان اللغة العربية هي لغة النص المقدس و لاتصالها الوثيق بالنص القرآني و بالتالي تجنب قطب الخوض في مقوم اللغة بعد أن ألغى و فنّد كلّ المقوّمات التي تعتمدها المنظومة القومية في تكون الأمم. فلا مقوم لدى قطب إلا مقوم "لا إلاه إلا الله" و سيادة الشريعة الإلاهية وحدها و إلغاء كل القوانين البشرية[2] و هكذا يعرج بنا قطب من مفهوم إلى آخر، من مفهوم الحاكمية بماهي مملكة الله في الأرض، و بماهي سحب الشرعية من الأنظمة السياسية القائمة.

و إن لم تحقق الحاكميّة نجد أنفسنا في قعر دائرة مفهومية أخرى ألا وهي الجاهلية "أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"[3] فالجاهلية عند قطب ليست فترة ماضية من فترات التاريخ و "إننا نبخس القرآن قدره إن نحن قرأناه و فهمناه على أنّه حديث عن الجاهليات التي كانت إنّما هو حديث عن شتى الجاهليات في كلّ إعصار الحياة.[4]

و إن كان قطب قد جرّد سيف الحاكمية في وجه الأنظمة ليسحب منها شرعية الحكم بمبدأ الحاكمية لله و لا حكم إلا لله. فانه كذلك الصق صفة "الجاهلية" ليسحب الشرعية من كل المجتمعات القائمة بما فيها من أنماط و قيم و عادات و تشريعات و نظم و فنون و تاريخ و ثقافات لاتصالها بالجاهلية الجهلاء فاصدر الحكم إطلاقا على المجتمعات القائمة بأنها غير مسلمة و بالأحرى تكفير المجتمعات، و لا بد في رأيه من الانسلاخ من الجاهلية بالهجرة إلى الإسلام بكل ما فيه، و أول خطوة في الطريق المستقيم هي تميز الداعية و شعوره بالانعزال التام عن الجاهلية تصورا و منهجا و عملا، الانعزال الذي لا يسمح بالالتقاء في منتصف الطريق و الانفصال الذي يستحيل معه التعاون إلاّ إذا انتقل أهل الجاهلية من جاهليتهم إلى الإسلام..لا ترقيع و لا أنصاف الحلول.

---

[1] أورده ناصيف نصار:**تصورات الأمة**،مرجع سابق،ص143.
[2] انظر قطب:**معالم في الطريق**،ص60.
[3] **القران الكريم**،سورة المائدة 5/اية 50.
[4] انظر الجورشي (صلاح الدين):**الحركة الإسلامية في الدوامة**،مرجع سابق،ص100.

و السؤال هنا هل يجوز لمسلم أن يكفر مسلما آخر نطق بالشهادتين عن إيمان و أدى أركان الإسلام عن قناعة؟ الإسلام لا يجيز تكفير المسلم و في هذا الصدد يقول البنّا "لا نكفر مسلما أقرّ بالشهادتين و عمل بمقتضاها و أدى الفرائض..إلا إذا اقر بكلمة الكفر أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القران أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية.[1]

إلاّ أنّ صاحب المعالم لا يتوانى عن القول "ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضمّ ناسا ممن يسمون أنفسهم مسلمين بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، و إن صلى و صام و حجّ البيت الحرام."[2] و كذلك قوله:"إنّ المجتمع الجاهلي هو كلّ مجتمع غير المجتمع الإسلامي.إنّه هو كلّ مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، مشتملة هذه العبودية في التصوّر الاعتقادي، في الشرائع التعبديّة، في الشرائع القانونية"[3].

و مجمل القول، فإنّ المجتمع الجاهلي عند قطب هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام و لا تحكمه عقيدته و تصوّراته و قيمه و موازينه، و نظمه و شرائعه، و قيمه، و سلوكه "[4] كما أن المجتمع الإسلامي هو من يؤمن بأركان التوحيد الثلاثة: الالوهية و الربوبية و الحاكميّة، عكس المجتمع الجاهلي الذي لا يؤمن بهذه الأركان. و نستخلص كون قطب له مأخذه على المجتمع المصري غير السوي.[5]

و الجدير بالذكر أن مصطلح "الجاهلية" قد اقتبسه قطب من القرآن الكريم و هذا متفق عليه و لكنه توارد في أقوال المرشد حسن البنّا حينما أراد البنا أن يوضح مسألة القومية و التي يرى فيها أنها تهدف إلى أسمى المعاني،لا يأباها الإسلام و لكن الذي يرفضه فكر الإخوان إنما هي قومية الجاهلية التي تهدف إلى التحلّل من عقيدة الإسلام و رباطه، بدعوى الاعتزاز بالجنس:"فالإخوان المسلمون لا يؤمنون بهذه القومية الجاهلية و لا يقولون: فرعونية، عربية و فينيقية و سورية و لا شيئا من هذه الألقاب و الأسماء التي يتنابز بها الناس، لأنهم يؤمنون بما قاله رسول الله...الإنسان الكامل بل أكمل معلم علم الإنسان الخير..."و كذلك قوله "أن الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية و تعظمها بالآباء..الناس لآدم و

---

[1] النبا أورده: الجورشي: **الحركة الإسلامية في الدوامة**، مرجع سابق،ص56.
[2] قطب، **معالم في الطريق**، ص141.
[3] قطب، **معالم في الطريق**، ص120.
[4] قطب:المصدر السابق، ص141.
[5] انظر:سيد قطب: **المجتمع المصري جذوره و آفاقه**، إعداد و تقديم الان روسيون، سينا للنشر،ط1994،1،ص37 و ما بعدها.

ادم من تراب..لا فضل لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى ..و لسنا مع ذلك ننكر خواص الأمم و مميّزاتها الخلقية..و نعتقد أنّ العروبة لها في ذلك النصيب الأوفى و الأوفر..ليس معنى هذا أن تتخذ الشعوب هذه المزايا ذريعة العدوان.[1]

و يحيلنا هذا القول بالضرورة إلى الثنائية الجدلية على الدوام الإسلام و العلمانية، أو أسلمة الدولة من منظور الإسلاميين من خلال القول بالحاكمية لله و تطبيق الشريعة، و إلحاد الدولة القومية مما يجعلها في تصوّرهم في بؤرة الجاهلية سواء و الشيوعية.

2- الحاكمية في مواجهة علمانية الدولة القومية:

إن العلمانية بماهي "بالضرورة موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط مفهوميا بجعل الاعتبارات الدينية نهائية في ما يخص الأمور الروحية و الزمنيّة على حدّ السواء[2]. كان لزاما على الإخوان أن يعلنوا صراحة بأنّ السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام تابعة له و ليس هو جزء منها و لا تابعا لها[3] حيث يقول البنّا:"..نحن حرب على كلّ زعيم أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام و لا تسير في الطريق لاستعادة حكم الإسلام و نجدة الإسلام...سنعلنها خصومة لا سلم فيها، و لا هوادة معها،حتى يفتح الله بيننا و بين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين.[4]

و لا يعتبر البنا أن ما يقوم به الإخوان تدخل في شؤون السياسة و إنما على العكس هم يسيرون وفق منهاجهم الواضح خطوة بعد أخرى و كما يصرح البنا: "...منهاجنا القرآني و لا ذنب لنا أن تكون السياسة جزءا من الدين و أن يشمل الإسلام الحاكمين و المحكومين، فليس في تعاليمه أعط ما لقيصر لقيصر و ما لله لله و لكن في تعاليمه قيصر و ما لقيصر لله الواحد القهار.."[5] وهو رفض صريح للمفهوم العلمانية بماهي فصل الدين عن الدولة. و من مأخذ الإخوان المسلمين على علمانية الدولة القومية في حدود وطنيتها الضيقة بحدود جغرافيتها في مقابل عالمية الإسلام لكونه ليس مجرّد دين و إنّما أيضا هويّة قومية[6]،

---

1 أورده:السمان(محمد عبد الله):**حسن البنا..الرجل و الفكرة** ،دار بوسلامة للطباعة والنشر،تونس،ط2،1984،ص91.

2 انظر ظاهر (عادل):**الأسس الفلسفية للعلمانية**،دار الساقي،بيروت ط2 1998 ،ص60 و ما بعدها.

3 انظر ما كتبه البنا في رسالة **"نحن و السياسة"**

4 أورده السمان(محمد عبد الله):حسن البنا..الرجل و الفكرة،ص78.

5 أورده السمان(محمد عبد الله):**حسن البنا..الرجل و الفكرة**،ص79.

6 انظر:غوض(لويس):**تاريخ الفكر المصري الحديث**،الجزء الثاني،ط جديدة،القاهرة 1990،ص109.

يقع انتهاك حرمة الأقليات المسلمة في مختلف الأقطار و لا تحرك الدولة القومية العلمانية ساكنا لنصرة المسلمين مما يجعلهم سواء و الكفرة بمصادقتهم أنصار الشيوعية و الملاحدة.

لكون رابطة العقيدة في مفهوم فكر الإخوان أقدس الروابط و أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض في حين تعد الوطنية الشغل الشاغل للقوميين "فدعاة الوطنية يعتبرون حدود الوطنية بالتخوم الأرضية و المعالم الجغرافية بينما تعتبرها فكرة الإخوان بالعقيدة فكلّ بقعة فيها مسلم يقول لا إلاه إلا الله محمد رسول الله.. وطن عندنا، له حرمته و قداسته..وجب الإخلاص له و الجهاد في سبيل نصره و كل مسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخواننا نهتم لهم، و نشعر بشعورهم و نحس بإحساسهم." أمّا دعاة الوطنية المجرّدة كما يقول الشهيد البنا فليسوا كذلك "لا يعنيهم إلّا أمر تلك البقعة المحدودة الضيّقة من رقعة الأرض و يظهر ذلك الفارق العملي فيما لو أرادت امة أن تقوي نفسها على حساب غيرها، فنحن لا نرضى ذلك على حساب أي قطر إسلامي و إنما نطلب القوة لنا جميعا و دعاة الوطنية المجرّدة لا يرون بذلك باسا و من هنا تتفكك الروابط و يضرب العدو بعضهم ببعض.[1]

و يضرب البنّا الأمثال العملية لتأكيد الفوارق العملية بين الإخوان و دعاة الوطنية المجردة العلمانية، قضايا الأقليات المسلمة المضطهدة التي تشنّ عليها حروب الإبادة العملية و المعنوية في الدول الشيوعية و في الدول الصليبية، و حتى في الدول البوذية بمفهوم دعاة الوطنية المجردة، لا شأن لنا في مصر و لا شأن للمسلمين في الدول المسلمة، بمحنة هذه الأقليات المسلمة و بمفهوم فكرة الإخوان يقع على عاتق الشعوب المسلمة في كلّ مكان نصرة هذه الأقليات المعذبة بل ماهو أفدح و أحس أن الدول المسلمة تعامل أعداء الإسلام الذين يذيقون الأقليات المسلمة في بلادهم الأمرين..معاملة الأصدقاء و تقف من قضايا هذه الأقليات المسلمة موقفا سلبيا مخزيا[2] و "يخطئ من يظنّ أن الإخوان المسلمين دعاة تفريق عنصري بين طبقات الأمّة..فنحن نعلم أن الإسلام عنى أدق العناية بإحترام الرابطة الإنسانية العامة بين الناس"[3]

و لا يمكن أن نجد أفضل من دفاع ميشيل عفلق عن القوميّة العربية و نفي صفة الإلحاد عنها بمحاربة الرجعية و في نفس الوقت محاربة الشيوعية "فلو لم نكن نحن و لو لم

---

[1] انظر:السمان:حسن البنا..الرجل و الفكرة،ص 88.
[2] المرجع السابق،ص89.
[3] أورده السمان،**حسن البنا ..الرجل و الفكرة**،ص115.

تكن حركتنا موجودة لتهدّد المجتمع العربي بأن يشوبه الإلحاد، إذ أننا بمقاومتنا الرجعية الدينية دون إعتدال أو مسايرة، و بمواقفنا الجريئة المؤمنة منها ننقذ مجتمعنا العربي من تشويه الإلحاد."[1]و بنظر عفلق فان الإخوان يعارضون الأفكار القومية و الاشتراكية و يعتبرونها وافدة غريبة عن جوهر الدين.[2]

إن حزب البعث العربي الاشتراكي يحارب الإلحاد و يعتبر الإسلام ثورة العروبة و ثروتها و الجزء الضخم من تراثها لا يمكن أن يتناقض مع الإسلام و لا سيّما كحضارة و ثقافة يعزز الأصالة و الهوية القومية[3] و يقف سدا ضدّ الغزو الثقافي و التغريب "إنّ الدولة العربية التي يعمل لها البعث هي نقيض الإلحاد و الفساد و كل ماهو سلبي هدام، و علمانية الدولة بهذا المعنى ليست إلّا إنقاذا للروح من شوائب الضغط...و مادام الدّين منبعا فياضا للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة و ملابساتها، تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد و المجتمع، و بأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي شرط من شروط بعث الأمّة."[4]

هذا كما عبر عبد الناصر كذلك عن معارضته للعلمانية الملحدة بقوله "عندنا خلاف مع الشيوعيين كبير جدا...الخلاف المبدئي أن الشيوعية لا تؤمن بالأديان نحن إحنا بالدين و بحرية الأديان."[5] كما أنّه يرى أنّ القومية العربية تتفاعل مع الدّين و لا تتعارض معه،و كان لا يميل إلى العلمانية بمعناها المباشر فصل الدّين عن الدولة فصلا تعسفيا بل يكسبها مضمونا سياسيا و اجتماعيا و حضاريا خاصا و متميزا. و بعبارة أخرى،فإنّ عبد الناصر "لم يكن علمانيا وفق المفهوم الغربي المباشر للعلمانية الذي يعني روحنة الدين و تهميش دوره الاجتماعي و السياسي و لكنه يقدم التفسير العصري و الصحيح للدّين و تحديدا للإسلام، فالدين ليس ماضيا فقط و لكنه قوة نحو المستقبل"[6]

---

1 عفلق(ميشيل):**في سبيل البعث**،ص143 و انظر كذلك نقد للشيوعية و الإخوان المسلمون ضمن دندشلي(مصطفى):حزب البعث الاشتراكي 1940-1964 ج1،الايديولوجيا و التاريخ السياسي،مرجع سابق،ص ص18،19 .

2 المرجع السابق،ص19.

3 العيسمي(شبلي):**العلمانية و الدولة الدينية**،مرجع سابق ص94.

4 عفلق:**في سبيل البعث**،ص ص91،90،ميشيل عفلق،حديث عام 1955.

5 انظر مجلة اليقظة العربية ص28،العدد الرابع،السنة الأولى يوليو/تموز 1985،دراسة للسيد رفعت السيد احمد عن **إشكالية الصراع بين الدين و الدولة في الأنموذج الناصري.**

6 المرجع السابق،ص26.

و لمزيد الاطلاع انظر:فوزي معروف:**كيف تعامل عبد الناصر مع الدين**،ردا على مقال رباب الحسيني **"الدين في الخطاب السياسي الناصري"**، مجلة الوحدة العربية،السنة الخامسة،العدد 54،آذار/مارس 1989.

كما تناول قسطنطين زريق البحث في العلاقة بين القومية و الدين بحذر شديد مؤكدا أن القومية الحقيقية لا يمكن أن تناقض الدّين الصحيح، فهي في جوهرها حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمّة الداخلية و تحقق قابليتها العقلية و النفسية من أجل المساهمة في تمدّن العالم و حضارته[1] و إقراره بلا تناقض بين الدين و القومية لا يمنعه بأن يؤكد بأنّ "للقومية معنى و خصائص إذا فقدتها فقدت جوهرها و في مقدمة هذه المعاني علمانية الحركة القومية و علمانية الدّولة التي يراد إنشاؤها و ليس معنى هذه العلمانية إنكار الدوافع الروحية أو الكفر بالله تعالى بل بالعكس أن القومية تؤيد كل ما يقوى الإيمان في النفوس...و يدفعها في سبيل الخير و لكنها تقيم المجتمع على أساس علماني و تنبذ كل عصبية طائفية و كلّ تمييز بين المواطنين على أساس الدّين و العقيدة.[2]" كما فصل زريق بين الدين و التراث لأنّ التراث ملك للأمّة شاركت فيه طوائفها جميعا في فعاليتها الثقافية و لأنّ الدّين يتطلّب التزامات مختلفة عن تلك التي يتطلبها التراث، كما أن الخلط بين الدين و التراث يتخذ ستارا كتغليب جانب على آخر عند تقييم الحضارة العربية في سبيل توجيه الحاضر و المستقبل العربيين و بالتّالي، فإنّ زريق يريد أن يعرض المفهوم القومي خالصا بغية التوصل إلى إقامة الدولة القومية العربية العلمانية الحديثة.[3] و في نفس السياق تتوارد أفكار المنظّر القومي ساطع الحصري في مختلف مؤلفاته بأنّ لا تناقض بين الدّين و القومية "فالدّين القومي لا يثير أي مشكلة إذ لا شك في انه يدعم الشعور القومي لكن الأمر يتعقد عندما يكون الدّين عالميا كالمسيحية و الإسلام، فمن طبيعة هذا الدين أن يخلق مشاعر عالمية لا بل مشاعر لا قومية، إلّا أنّ هناك ما يحدّ من هذه النزعة فالأديان لا تنتشر إلّا بواسطة أداة التعبير القومي أي اللغة و لكل دين علاقة جوهرية مع لغة معينة..."[4]

و نخلص إلى القول، وفق المنظّرين القوميين العرب أنّ علمانية الدّولة القومية لا تعني الإلحاد و إنفصال الدين عن الدولة لا يعني إلغاء الدّين أو الممارسة الدينية بل تخرج السياسة و التنظيم الاجتماعي من حيّز الممارسة الدينية كما تخرج الممارسة الدّينية من الحيّز الاجتماعي و السياسي كي تعيدها إلى إطارها الوحيد في الحيّز الشخصي كما أنّ العلمانية لا

---

[1] زريق:الوعي القومي،مصدر سابق،ص126.

[2] -زريق(قسطنطين):**الأعمال الكاملة**،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،4،1995 مجلدات،ص120/1 و انظر كذلك نفس المعنى في "نحن و التاريخ" ص203.

و لمزيد الاطلاع انظر:**د.قسطنطين زريق و فكره القومي**،دراسة و حوار :محي الدين صبحي عن مجلة الوحدة،الرباط،السنة الاولى،العدد 10،جويلية 1985 ص123.

[3] صبحي(محي الدين) المرجع السابق،نفس الصفحة.

[4] أورده حوراني،البارت:**الفكر العربي في عصر النهضة 1939،1798** ص319.

تطابق الإلحاد. إذ لو كانت هي الإلحاد لأصبحت الدولة فريقا من فرقاء المجتمع المدني ولتخلّت عن أن تكون دولة، أي لفقدت وظيفتها في تجاوز انقسامات المجتمع الثقافية والعقائدية فالعلمانية بهذا المنظور "عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة تتنازل بموجبه كلّ جماعة عن قيمها الخاصة و عن نظامها المعياري الذاتي لتبحث في علاقاتها المتبادلة بينها عن قيمة(قيم) اجتماعية تخلق الإجماع و تصهر تمايزات المجتمع المدني"[1]

و بالتّالي،فإنّ دعاوي مثل "الجاهلية" و "الطاغوت" تكون مفارقة للواقع و قول قطب بالحاكمية التي تبنّاها من أطروحات الداعيّة الإسلامي البكستاني[2] أبو الأعلى المودودي،بعد محنته اثر اصطدام الإخوان مع قادة ثورة 1952 و عجزهم عن احتوائها يفتح المجال إلى اعتبار أن قول قطب "بالحاكمية المطلقة الذي ينشا عنه حق التشريع للعباد و حق وضع المناهج...و كلّ من ادعى لنفسه حقّ وضع منهج لحياة جماعة من النّاس فقد إدعى حقّ الألوهية عليهم...و كلّ من أقرّ منهم على هذا الادعاء فقد اتخذ إلاها من دون الله بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية..[3]"ماهو إلّا ردّ فعل،و تصعيد و شعور بالمرارة،والهزيمة لفشل المشروع السياسي الدّيني في الدّولة و الأمّة.[4]فيكون قطب كغيره لم يعدم نظرة براقماتية للدّين حيث إجتمعت كلمة التيار السياسي السلفي على الهجوم على كلّ ماهو حديث و العودة إلى النموذج الأصل للدولة النبوية و العودة إلى القران و أمّة القرآن لن تتحقق إلّا من خلال منهج إنقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره و يأتي على بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته و منهاجه العملي."[5] و في مقابل هذه النظرة الانقلابية على كل ماهو جديد نجد أنصار العلمانية يرفضون استغلال الدّين و كما يقول عفلق "فنحن مع تبيننا للنظرة السلبية إلى الدين...التي استخدم الدين بها ليكون داعما للظلم و التأخر

---

1 انظر بلقزيز،عبد الله:**القومية و العلمانية الايديولوجيا و التاريخ**،دار الكلام للنشر و التوزيع،المغرب 1989،ص81.

2 انظر:المودودي(ابو الأعلى):**مفاهيم إسلامية حول الدين و الدولة**،تقديم خليل احمد الحامدي مدير دار العروبة للدعوة الإسلامية ،لاهور –الباكستان،دار العلم:الكويت ط1983،4،ص6.نجد مصطلحات مثل "شوائب الجاهلية المزدوجة:الجاهلية القديمة و الجاهلية الحديثة،"و أعلنت وحدانية الله و إلوهيته و حاكميته" وهي ذات الأسس التي تبناها قطب ليبنى عليها أطروحته الإسلامية.

3 قطب **هذا الدين**،ص16.

4 انظر فضل الله(مهدي):**مع سيد قطب في فكره السياسي و الديني** مؤسسة الرسالة،بيروت 1978،و كذلك جمعة(محمد علي)،نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر..مرجع سابق،ص106.

5 قطب(السيد):**في ظلال القران** ج7،دار إحياء التراث العربي بيروت، 1971،ص757.

والعبودية نثق رغم ذلك بان الإنسان يستطيع أن يثور على هذه الكيفية في استخدام الدّين و على هذا النوع من التديّن الكاذب و المشوّه و أن يعطى...للدين الحقيقي الصادق حقّه."[1]

ليواصل ميشيل عفلق حملته على الرجعيّة "نحن نعتبر أن الرجعية الدينية تؤلف مع الرجعيّة الاجتماعية معسكرا واحدا يدافع عن مصالح واحدة و أنها خطر يهدّد الدّين. إنّ هذه الرجعيّة التي تحمل لواء الدّين في يومنا هذا و تتاجر به و تستغله و تحارب كل تحرّر بإسمه و تدخله في كلّ كبيرة و صغيرة كي تعيق الانطلاقة الجديدة[2]...يعتبره عفلق "هم أعداء الثورة هم مُمَثلو الأوضاع القديمة التي يجب أن تزول لكي تنهض الأمة العربية."[3]

و في سياق تفنيده لصفة الإلحاد عن القومية و بعد شرح مستفيض يتوصل عفلق إلى إيجاد مبررات قول الماركسية الشيوعية بالإلحاد يقول عفلق "نحن لا نرضى عن الإلحاد ولا نشجع الإلحاد و نعتبر الإلحاد موقفا زائفا في الحياة..ننظر للإلحاد كظاهرة مرضية يجب أن تعرف أسبابها لتداوي..فشيوعية ليست عميقة في كل نواحيها...و لكنها بقيت سلبية في كثير من المواقف.لاحظت الماركسية و ملاحظتها حقة بأن الدّين أصبح في أوروبا سلاحا بيد الظالمين المستثمرين المستعمرين لإبقاء الشعب رازحا تحت الاستثمار و الاستعباد و هذا حقّ و من صميم الواقع.فقالت "الدين أفيون الشعوب..هو المخدر السمّ الذي يمنع الشعب من الثورة و لذلك أعلنت الإلحاد كعقيدة..."[4] و لكن الأمر يختلف مع المجتمع العربي حيث أنّ " في حياتنا القومية حادث خطير وهو حادث ظهور الإسلام..حادث قومي و إنساني عالمي لأنّ فيه عظمة بالغة،فيه تجربة هائلة من تجارب الإنسانية تغنيهم و تغني ثقافتهم العملية والسياسية و كلّ شيء."[5]

و يواصل عفلق الدفاع عن قيم البعث و أولها الاشتراكية العربية و ليفصلها مفهوميا و عمليا عن الاشتراكية العلمية للشيوعية حيث أن حزب البعث لم يطرح نفسه كبديل للماركسية فقط بل كنقيض لها. فالماركسية تنفي رسالة العرب الخالدة لتطرح نفسها كرسالة أممية، "الشيوعية ليست مجرد نظام اقتصادي بل هي رسالة، رسالة مادية مصطنعة تنفي حقيقة القدسيات في العالم و تنكر الأسس الروحية و الوشائج التاريخية التي تقوم عليها

---

1 عفلق (ميشيل):مختارات من أقوال مؤسس البعث/ميشيل عفلق،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط1،ايار/مايو 1975،"قضية الدين في البعث العربي" (1) نيسان 1956،ص62.

2 المرجع السابق،ص62 .

3 المرجع السابق:نظرتنا إلى الدين (1)،آذار 1956 ،ص58.

4 عفلق:**مختارات من أقوال مؤسس البعث**،المرجع السابق "نظرتنا إلى الدين"،ص60.

5 عفلق(ميشيل):**مختارات من أقوال مؤسس البعث**،ص58.

الأمّة"[1] و ما على العرب إلّا أن يختاروا إمّا الشيوعية أو رسالتهم الخالدة، و "ليس بعسير على العرب إذا ما تخلصوا من كابوس الشيوعية أن يهتدوا إلى اشتراكية عربية مستمدة من روحهم و حاجات مجتمعهم و نهضتهم الحديثة"[2].

و بالتّالي، فإنّ الاشتراكية العربية لها خصوصيتها المثالية التي تحمل في طياتها التاريخ العربي الذي لا ينفصل عن التاريخ الديني و بعيدة كل البعد عن الماركسية. و من هذا المنطلق فان فلسفة البعث لا تنفي فقط المادية بل تطرح نفسها كفلسفة بديلة تقيم للعوامل الروحية و الأخلاقية وزنا. و على هذا الأساس فإنّ القيم التي ترى فيها الحركة الإسلامية أنّها مستوردة و هجينة كالاشتراكية و العقلانية و الليبرالية و السيادة و العلمانية إنّما هي قيم بإمكانها أن تلائم المجتمع العربي و تنبع منه.

3- الخطاب القطبي النّقد و النّقد المضاد:

و أمام الانكفاء السلفوي لحركة الإخوان و تشبثها بفكر ماضوي باتفاق إجماعي على مبدأ "الإسلاف لم يتركوا شيئا للإخلاف " فقررت الحركة الإسلامية "أن تقرأ التاريخ في الشرع و تقرأ الشرع في التاريخ تماما مثلما تقرأ الدولة الدولة في الدّين و الدّين في الدولة[3]. فأنتجت فكرا مفارقا للواقع و مستجدات النهضة بل رافضا في طوباوية عدمية[4] لكل ماهو مستحدث على أنّه من قبيل البدع. و بالتّالي،فإنّها في إيديولوجيتها اليوتوبية ليست فوق النقد بل إن المأخذ على الطرح الإيديولوجي لحركة الإخوان و خصوما للخطاب الأصولي القطبي عديدة.

بدءا من اجتماع كلمة التيار السياسي السلفي على الهجوم على كلّ ماهو حديث ورفضها بشدة للقومية العربية لاعتقادها أن هذه القومية ارتبطت ب"الدعوة العلمانية" و"التغريب" و بسبب ما تدعيه من صلات بين الغرب العلماني و الدول الأوروبية "بل و يمتدّ للاتهام بالعلمانية و التغريب و دور الغرب الشيوعي و الرأسمالي في تشجيع الحركة العربية الوحدوية التي قادتها مصر الناصرية على ضرب الحركة الإسلامية و الانتماء إلى

---

1 عفلق:في سبيل البعث،ص197.
2 عفلق:المصدر السابق،ص199.
3 انظر:الجابري(محمد عابد):**نحن و التراث**،(قراءات في تراثنا الفلسفي)،دار الطليعة،بيروت،ط1980،1،ص67.
4 لمزيد الاطلاع حول اليوتوبيا الإسلامية يستحسن العودة إلى د.يوسف سلامة "الإسلام و التفكير الطوباوي" ص30.و انظر كذلك د.بربوتي (حقي إسماعيل):**القومية العربية و الإسلام السياسي** عن مجلة الوحدة،السنة الخامسة،العدد 52،كانون الثاني/يناير 1989،ص167.

"الأمة الإسلامية" و تصفية دور الرابطة العقدية كمحرك أساسي للانتماء و إحلال القومية محلّه."[1]

النظرية الانقلابية الهدمية و ما تولّد عنها من حركات "التكفير و الهجرة" و اعتماد الهدم و العنف[2] الذين ليسا من قيم الإسلام كون الخلاف بين الحركتين القوميّة و الإسلامية خلاف لم يتعدى حدود الخلاف السياسي إلاّ أنّ الإخوان و خاصة الخطاب القطبي يحوّله إلى خلاف عقيدة و انتماء إمّا إسلام أو كفر،إمّا دار السلام أو دار الحرب إمّا مجتمع الإسلام أو مجتمع الجاهلية، إمّا إقامة "حاكمية الله" أو "حاكمية البشر".

أجاز الخطاب القطبي لنفسه أحقية تكفير المجتمعات المسلمة و إن صلت و صامت وحجت البيت و كان الخطاب القطبي خطاب الاهي مالك لكل الحقيقة و الحال أنّ النص القرآني هو النص الالاهي و ما عاداه من خطابات هي محض اجتهاد نسبي بشري بالأساس. و الحال هذه،لا يتعارض قطب مع قوله :"شرائعهم و قوانينهم حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلامية و مراجع إسلامية و تفكيرا إسلاميا..هو كذلك من صنع الجاهلية"[3]. و قد قيل بأنّ قطب لم يكفر الناس، لا أفرادهم و لا جمهورهم[4] و إنّما قصد بحكم التكفير نظام الحكم. و قد لاقى هذا التأويل قبولا لدى البعض إلّا أن نصوص قطب تحمل كما يقول الحقيقة دون زيع أوتأويل،و المسألة في حقيقتها هي مسألة كفر و إيمان، مسألة شرك و توحيد، مسألة جاهلية وإسلام..إنّ الناس ليسوا مسلمين – كما يدعون –و هم يحيّون حياة الجاهلية "[5]. وهو ما ولد قطيعة بين الداعية و الناس بل و تبرأ منهم كما تبرأ إبراهيم عليه السلام من قومه[6]. حيث أن

---

[1] انظر ثابت(احمد):**نقد الرؤية السلفية للقومية العربية و الوحدة العربية في مجلة الوحدة**،العدد52،السنة الخامسة 1989 ص 83.

[2] منذ البداية امتازت الحركة بالعنف و هذا ما جاء على لسان إبراهيم طلعت أحد أقطاب حزب الوفد و احد اللذين عرفوا عبد الناصر خلال السنوات الأولى للثورة،و قد ذكر أن عبد الناصر قد اخبره شخصيا أن الإخوان المسلمين هم اللذين أشعلوا حريق القاهرة في 26 كانون الثاني/يناير عام 1952،و أن عبد الناصر قد أعلن بعد ذلك بقليل في خطاب علني أن الشيوعيين هم الذين دبروا الحريق:انظر إبراهيم طلعت "جمال عبد الناصر يروي تفاصيل اتهام الإخوان بحرق القاهرة" روز اليوسف 17 كانون الثاني/يناير 1977.

أورده:د.سليم(محمد السيد):التحليل الناصري،دراسة في العقائد و السياسة الخارجية (مرجع سابق)،الهامش 14،ص65.

[3] قطب،**معالم في الطريق**،ص ص22،21.

[4] من أقوال قطب "فنحن دعاة إلى الله و لسنا قضاة نصدر الأحكام على الناس بالفسق أو النفاق أو الكفر أو الضلال و الإسلام منهج حركي جاد،و ليس من الجدية أن نتلهى عن الدعوة بإصدار الأحكام.."أورده الجورشي،المرجع السابق ص66.

[5] قطب:**معالم في الطريق**،ص213.

[6] انظر،الجورشي،**الحركة الإسلامية في الدوامة**،مرجع سابق،ص91.

قطب قد أدان الواقع القائم في المطلق ثم طلب من دعاة "الحق" أن يصنعوا واقعا معزولا وأن لا يشغلوا أنفسهم بما جرى في حياة الناس لأنّه إفراز لواقع جاهلي.

و بأسلوب المنظّر الحركي يقدم قطب منهج عمل مع التأكيد على انه ليس من وضعه و إنما هو المنهج الرباني إذ يخاطب الدعاة بقوله "يجب أن يعرف أصحاب هذا الدين جيدا إنّه كما أن هذا الدين رباني فان منهجه في العمل رباني كذلك متوافق مع طبيعته و إنّه لا يمكن فصل حقيقته هذا الدين عن منهجه في العمل."[1] و من ناحية أخرى، يعتبر أن هذا المنهج ليس من قبيل الخطة السياسية المؤقتة و يذهب إلى دعوة الحركات الإسلامية بأنّ لا تختزل "مشروعها في تحركات سياسية محدودة حيث يقول:"لي توجيه عام لكل الإخوان و لكل الحركات الإسلامية، وهو ألا تستغرقهم الأحداث الجارية و ألا ينغمسوا فيها و في المناورات الحزبية و السياسية فان لهم حقلا آخر أوسع و ابعد مدى و إن كان بطيئا و طويل الأمد وهو حقل البعث الإسلامي للعقيدة و للقيم و للأخلاق و للتقاليد الإسلامية في صلب المجتمعات حتى يأذن الله بالجهد الطويلة و الصبر بقيام النظام الإسلامي" وثيقة[2] كالعادة مناورات كلامية لتغطي على ضبابية و عدم وضوح المنهج فالحركة تدرك تماما أن ليس لها منهجا واضحا.

و نفس الشيء كان مع المرشد البنا الذي كان غامضا في إجاباته، فمن ناحية يقدم نفسه كحزب سياسي يريد السلطة، بل و يؤكد أكثر من مرّة أنّه لا يسعى إلى السلطة و إنّما السلطة هي التي ستسعى إليه "فنحن لا نسعى للحكم، و لكن هو الذي سيسعى إلينا"[3] و كثيرا ما كان البنّا يتهرّب من الإجابة حول منهج الدعوة، و برنامجها السياسي .عن برنامجه السياسي المفقود أجاب البنا "نحن مسلمون و كفى، و منهاجنا منهاج رسول الله صلى الله عليه و سلم و كفى و عقيدتنا مستمدة من كتاب الله و سنة رسوله و كفى"[4] فالإخوان لا ينكرون حقيقة أنهم جماعة سياسية بلا برنامج سياسي.

كما تفتقر الحركة الإسلامية للنقد الذاتي لاعتقاد الإخوان بأنهم احتكروا الإسلام فيضن الداعي انه الوحيد الذي فهم الإسلام و جعلوا من مفاهيمهم للدين هي أصل الدين، و لم تنظر الحركة إلى أطروحاتها بعين النقد ما عدى القليل من المعارضة بعد الانشقاقات

---

[1] قطب:**في ظلال القران**،الجزء 7،أورده الجورشي،الحركة الإسلامية في دوامة –مرجع سابق،ص 80.

[2] وثيقة لقطب:نقلا عن الجورشي (صلاح الدين) الحركة الإسلامية في الدوامة،المرجع السابق،ص ص80-81.

[3] عن صحيفة المصور،1946،1.3،أورده السعيد (رفعت) قادة العمل السياسي في مصر،حسن البنا متى،كيف،و لماذا؟ ص88.

[4] البنا:**مذكرات الدعوة و الداعية** ،ص53.

والخلافات[1] في الحركة مثل معارضة الهضيبي لقطب في "الحاكمية" التي جرت على بعض الألسن بدءا بالمودودي ليتبناها قطب بشغف، فيقول الهضيبي "قد توهّم أنّ قائلا تلك المقالة يرى إستحالة أن يأذن الله تعالى للناس أن يضعوا لأنفسهم بعض التنظيمات أو التشريعات التي تنظم جانبا من شؤون حياتهم، و هذا فهم خاطىء لم يقله قائل تلك المقالة."[2] و دحض الهضيبي بأسلوب الجدل الفقهي ليفند مصطلح "الحاكمية" و ليقطع ثاني مرشد عام للإخوان المسلمين بأنّ لفظ "الحاكمية" لا يوجد لا في القرآن و لا في الحديث[3].كما أكد المرشد العام الهضيبي بأنّ اتجاه قطب و حاكميته لم يكن هو الاتجاه العام للإخوان المسلمين.[4]

و من منظور نهضوي حضاري يرى الجابري بان الفكر السلفي شكل تضخما لدى المتمسكين بالنموذج الإسلامي بتصوراتهم للنهضة على أنها بعث الإسلام جديد فيعرب عن مرارته بلغة تهكمية و "يسجل حفيد السلفية المنتكس إلى الوراء بلغة أشدّ و أعنف هذا السقوط" فيقول "نحن اليوم في جاهلية كجاهلية..."و كأننا إزاء وعي بالسقوط قبل الهزيمة ومرارتها. و تأتي الهزيمة لتدفع التقدميين العرب لا إلى التبشير بالتقدّم، بل إلى التنظّير "للهزيمة"[5] و كأنّ بالفكر المنتكس خلق واقعا منتكسا بالفعل تلك هي الرؤية الثيقراطية حينا و الخيالية و الطوباوية غالبا للدولة و الأمّة في التفكير السياسي الإسلامي الحديث في المنطقة العربية و كأننا إزاء دولة في السماء و امة في السماء ووطن في الفضاء، و كان الدولة التي أرادوها هي الدولة الروحية. فلقد كان التيار الإسلامي يفتقر إلى الاجتهاد و عدم الاهتمام بالحوار مع الآخر المختلف في الرؤى و التصوّرات "القومي" و رفض فكرة العروبة و كلّ مكاسب العصر و الحداثة و النهضة، و غلبة النزعة الأممية على فكره هذا فضلا عن انغماسه في التنظيمات السرية و الابتعاد عن هموم و مشاغل الناس، وخاصة غياب النّقد الذاتي لتدارك الأخطاء التي شكّلت ردّة ضدّ التحديث و ردّة ضدّ القوميّة.[6]

---

[1] تعمق الخلاف داخل "الإخوان" بين القطبيين الذين اخذوا بأفكار سيد قطب و منها فكرة الحاكمية و بين إتباع حسن الهضيبي الأكثر اعتدالا و الذي مثل مع التلمساني امتدادا لمواقف و سياسات حسن البنا،انظر بلقزيز عبد الإله،القومية و العلمانية،مرجع سابق الهامش عدد 11،ص48.

[2] انظر الهضيبي (حسن):**قضاة لا دعاة**،دار السلام 1978،22 ص95.

[3] انظر الهضيبي (حسن):المرجع نفسه،ص84.

[4] انظر:امليل علي:**الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية**،الفصل السادس "الحركة الإسلامية و الدولة الوطنية"،دار التنوير للطباعة و النشر،بيروت،ط1985،1،ص184.

[5] انظر:الجابري(محمد عابد):**الخطاب العربي المعاصر**،دراسة تحليلية نقدية،دار الطليعة بيروت،ط1988،3،ص25.

[6] **الإسلام و القومية و السياسة في حوار مع هشام جعيط**،مجلة الوحدة،السنة الخامسة،العدد52، كانون الثاني/يناير 1989،ص176.

المبحث الثاني: تعارض الخطاب القومي و الطرح الأممي - الشيوعي لدى الماركسيين العرب الياس مرقص(نموذجا)

II- حدود القومية في فكر الياس مرقص:

1- الياس مرقص فيلسوف الانتلجنسيا العربية الماركسية:

لقد مثل الياس مرقص[1] و رفيق دربه ياسين الحافظ التيار الفكري العربي الماركسي حيث وجدا في الماركسية منهجا للتحليل، و ليس مجرد نصوص و مقولات مقدسة تُستعاد في كل مناسبة تحليله لإثبات شرعية الخطاب الثوري الحقّ. فالماركسية هي في الواقع و التجربة ماركسيات و الإنتاج النظري المسمى ماركسي تجاوز أطروحات ماركس و انجلز حيث شهد العالم شيوعيات إقليمية[2]. و انبثقت مفاهيم ماركسية جديدة و تطوّرت مفاهيم,و منظومات أخرى على ضوء العالم الرأسمالي و علاقاته بالعوالم الأخرى و في ضوء أوضاع البلاد المرشح للثورة الاشتراكية غير أن الماركسيات العربية اتسمت في الغالب بالتبعية و لا سيما منها السلفية المهيمنة أو المتأوربة فانحجب عنها الواقع العربي بدقائقه و ذلك بدعوى الأمانة الأممية في وقت غابت الأمميّة الفعلية ووحدة التيارات الشيوعية على الصعيد العالمي[3].

---

[1] الياس مرقص(1929-1991)
ولد الياس مرقص في مدينة الاذقية(سوريا) و درس فيها.سافر إلى بلجيكا ضمن أول بعثة سورية في عصر الاستقلال حيث درس بجامعة بروكسل الحرة،حصل على شهادة مجاز في علم الاجتماع و التربية،عمل في مجال التعليم في الفترة ما بين 1952 -1979 في اللاذقية.انتسب إلى الحزب السوري في أواخر الأربعينات و تركه في عام 1957،ساهم في مجلة "دراسات عربية" و إنشاء دار الحقيقة و إصدار مجلة "الواقع" في بيروت و تأسيس مجلة "الوحدة" في الرباط إضافة إلى العديد من الندوات الفكرية عربيا و عالميا.توفى في 26 جانفي/كانون الثاني 1991 .بدا التاليف و الترجمة في العام 1955.كان الرجل يعتبر نفسه مناضلا من اجل الحقيقة أكثر مما كان يرى في ذاته مناضلا سياسيا و كان يرفض رفضا قاطعا أي تنازل يمس علاقته بما يعتقد أنه الحقيقة،و من يقرا كتبه سيجد انه قال أكثر الأفكار جرأة و خطورة دون خوف أو تردد،و انه انتقد الواقع العربي بصراحة و قسوة لا مثيل لها في لغة السياسة العربية المعاصرة.ومن أقواله المأثورة: "من لا يفكر ... الآخرون يفكرون عنه".

انظر كيلو ميشيل:(الياس مرقص... ودعا) عن مجلة لوتس،مجلة اتحاد كتاب آسيا و إفريقيا،تونس،العدد(75)،شتاء 1991

[2] انظر د.شقير(رشيد):**الديمقراطية في فكر ياسين الحافظ**،الفكر العربي ع 65، جويلية - سبتمبر 1991،ص236

[3] نفس المرجع،نفس الصفحة.

و كما أدرك ياسين الحافظ الموزايك الماركسي العالمي و بصماته على الماركسية في العالم العربي فانه كذلك عاين الهزائم العربية المتتالية بدءا من فلسطين مرورا بالعدوان الثلاثي على مصر الناصرية في عام 1956 و حرب حزيران 1967، و من هذه المعاينة انطلق الحافظ في الشك و التساؤل و نزع المقدسات شاهرا سلاح النقد في وجه الذات القومية تمهيدا لرسم ملامح المشروع السياسي المناسب للنهضة العربية المنشودة. فالذات القومية ليست كيانا متعاليا فوق التاريخ و ما يصيبها من أزمات و تمزق و هزائم لا يعود فقط إلى الإرادات الخارجية. إنّ الذات علاقات داخلية و خارجية و العالم يتوحّد رغم تناقضاته، لذا فإنّ أي مشروع نهضوي ينبني بدون وعي هذه العلاقات بدون وعي التجربة التاريخية للذات و العالم المتقدم يغرق في الرومانسية و يسهم في إعادة إنتاج عوامل التقهقر و الهزيمة.

و بالتّالي فإنّ ياسين الحافظ من خلال منظومته الفكرية مارس النقد للايديولوجيا في المجتمع العربي نقد الايديولوجيا التقليدية السائدة في المجتمع هذه الإيديولوجيا المفوّته التي تكرّس روح الإمتثال و العزوف و تحوّل المجتمع إلى كتلة هامدة خارج أسوار العصر وتفاعلاته. كما انتقد إيديولوجيا الانتلجنسيا العربية إذ رأى أنها إيديولوجيا مستلبة لكونها إمّا إيديولوجيا سلفية أو إيديولوجيا اغترابية كما رأى أن التجربة الناصرية لم تمثل إلاّ إيديولوجيا تقليدية جديدة لم تصل إلى مرحلة التجاوز بالمعنى التاريخي للايدولوجيا التقليدية الأولى التي قادها محمد علي باشا.

كما ميز ثلاث تيارات رئيسية تتفاعل في المجتمع العربي: تيار إسلامي، تراثي، سلفي، يكره الحاضر و يرى بخوف إلى المستقبل و يتطلع بشوق و حنين و تقديس إلى الماضي، و بكلمة انه يرفض العصر، العصر الذهبي في المستقبل هو أن نستحضر عصرا مضى من ألف و أربعمائة عام، إنّه تيار يعيش بدلالة الماضي. و تيار ثاني قومي أو قوماوي "قومي في أهدافه، شبه عصري في نوياه و شبه تقليدي في واقعه و تلفيقي في منهجه. تحت وطأة العصر و إذلاله أصبح يرنو إلى هذا العصر. لكن ثقل رواسب الماضي يجعل سعيه إلى ولوج العصر أشبه بسعي المهربين. إذ يريد الدخول إلى العصر خلسة عن أعين الماضي أوبمباركة منه". أمّا التيار الثالث فهو ماركسي أو ماركساوي بقي هامشيا و لم يستطع الانغراس في متن الأمة و ذلك نتيجة نهجه الدغمائي و اغترابه كوعي و افتقاره إلى عمق ثقافي و بعد تاريخي[1].

[1] الحافظ(ياسين):**الهزيمة و الايديولوجيا المهزومة**،دار الطليعة،بيروت،ط1979،2،ص210.

و مثلما إنتقد الحافظ التجربة الناصرية فإنّ إلياس مرقص قد تناول النظرية القومية بالنقد حيث تميّزت كتاباته بإعادة الاهتمام بمسألة الأسس الفكرية و التاريخية الكبرى لقضايا المسألة القومية للتيارين الماركسي و القومي أملا بأن يؤدي ذلك إلى مصالحة الإنسان العربي مع ذاته و يجعله يطمح للتقدم الفعلي. لقد تميزت كتابات مرقص بالعمق و الحيوية و الراهنية و الاستشرافية و قد أفصحت عن نفسها من خلال الموضوعات التي تصدى لها، و الأفكار التي صاغها و لقد تميز إنتاجه الفكري[1] بكثير من العمق النظري كما أن جهده النقدي في إعادة صياغة أولويات الفلسفة العربية القومية في ضوء مقتضيات التقدّم العربي جعله يساهم في بلورة منظور فكري اتسم بكثير من **الاتساق** و عكس وجها من أوجه جدلية التاريخ و الفكر في سياق تطور الفكر العربي المعاصر و يمكن القول بأنّ كتابات مرقص كان يجمع بينها النقد السياسي و النقد الفكري و كان النقد السياسي بالمعنى الضيق للكلمة أي "السياسوي" و النقد الإيديولوجي يتقلصان عاما بعد عام في حين كان الجانب الفكري يتعمق و يتجذر. و في نقده للنظرية الإقتصادوية في تكوين الأمة و اهتمامه بالعنصر السياسي "الدولة" و العنصر الإيديولوجي "الدين" يقول مرقص "إن تاريخ نشوء الأمّة و تكون الأمّة

---

[1] أعمال مرقص إلى حدود النكسة:

- **الحزب الشيوعي الفرنسي و قضية الجزائر**،ط1،بيروت،دار الطليعة ،1959.
- **صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سوريا و لبنان**،ط1،دار الدراسات العربية،بيروت 1960
- **الستالينية و المسالة القومية**،عن كتاب في الفكر السياسي(بالاشتراك مع جمال اتاسي و عبد الكريم زهور و ياسين الحافظ)،دار دمشق،دمشق،ط1963،1.
- موضوعات إلى مؤتمر اشتراكي عربي،دار دمشق ،دمشق،ط1 1963
- **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**،ط1،دار الطليعة،بيروت،1964.
- **الماركسية في عصرنا**،دار الطليعة،بيروت،ط1965،1 ،ط2،دار الطليعة ،بيروت 1969.
- **نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري**،دار الطليعة،بيروت ط1966،1.
- **الماركسية و الشرق**،دار الطليعة،بيروت،ط1968،1

أما الترجمات:في فترة الخمسينات و الستينات.

- **ماوتسي تونغ**:الثورة الصينية،دار دمشق،دمشق،ط1 1955.
- **لينين**،**الماركسية و الثورة الاشتراكية**، دار دمشق،دمشق،ط1 ،1957.
- **بليخانوف**:**فلسفة التاريخ و المفهوم المادي للتاريخ**،دار دمشق،دمشق،ط1957،1.
- **هوكياومو**:**ثلاثون عاما من حياة الحزب الشيوعي الصيني**،دار دمشق،دمشق،ط1957،1.
- **اوسكار لانجي**:**الطريق البولوني إلى الاشتراكية،دار دمشق،دمشق،ط1958،1.**
- **لينين**:**حركة التحرر الوطني في الشرق**، دار دمشق،دمشق،ط1958،1.
- جيل مارتينه:تداعي النظام البرلماني،نشر في الفكر السياسي،ط1،دمشق 1963.
- **كارل ماركس**:مختارات من المؤلفات الأولى(1842-1846)، دار دمشق،دمشق،ط1964،1.
- **وثائق من الحزب الشيوعي في مصر و سورية و لبنان(1931)** نشرت في كتاب **الأممية – الشيوعية و** الثورة العربية،دار الحقيقة،بيروت ط1970،1.

و عقدين من العطاء طيلة السبعينات و الثمانينات من المؤلفات الفكرية و السياسية النقدية و الفلسفية،و الترجمات انتهاء بالعمل الضخم "**نقد العقلانية العربية**" مخطوط نشر بعد موته.

العربية يبقى شيئا عصيا على الفهم إذا لم نضع العنصر السياسي و العنصر الإيديولوجي عن مكانة الصدارة، لولا الإسلام و القران، حافظ اللغة، لولا الدولة العربية – الإسلامية الأولى – و بقاء الطابع العربي للحكم قرونا ...لما كان لدينا اليوم أمّة عربية ممتدة من الخليج إلى المحيط تلك عناصر لا تنحلّ في مقولة الاقتصاد ...و من العبث أن نقول أنّ الأمّة تخلق الدّولة القومية و أن الدولة القومية لا تنشئ الأمّة ...[1]

كما يميز مرقص بين الهويّة و الأصل بعد أن خلط الفكر القومي التقليدي بينهما، ليؤكد بان **الأصل** و **الهوية** شيئان مختلفان و ليسا شيئا واحدا. و إن الشّد إلى الأصل ليس إلغاء للوجود بل هو إلغاء للأمّة و لعلّ مفهوم الأصل يحيل على العرق و الشعب العريق، و على اللغة، مجرّد اللغة أو الدّين...أي على الجوهر الثابت المتعالي على التاريخ و على الوجود الماهوي و الرسالة الخالدة.

إن مفهوم الأصل الذي يحيل على الجوهر الثابت أو الوجود الماهوي يوجه عملية وعي الذات نحو الماضي و نحو التراث و الثقافة التراث و الثقافة التقليدية و الدين و ينتج أوهاما شتى حول العلاقة بين العروبة و الإسلام و يحل مفهوم الجماعة أو مفهوم الملّة الدينيين محلّ مفهوم الأمّة العلماني. إنّ قومية العرب لا تتقوّم بانتسابهم إلى عدنان أو غسان أو إبراهيم...و لا كونهم مسيحيين أو مسلمين و لا حتى بالتكلّم بلغة واحدة..بل في حريتهم و استقلالهم و إنتاجهم شروط حياتهم ووجودهم و تطلّعهم إلى المستقبل ممكن وواجب و بالتّالي توجّب التمييز بين مفهوم القومية و "الأمّة".

حيث يرى في **القوميّة** تلك التي تحيل على مفهوم القوم بكلّ حمولاته الرمزية و الإيديولوجية و اللغوية و الاثنية القارة في اللاشعور الجمعي و المخيال الاجتماعي، هي شعور بالانتماء إلى الأمّة، يمكن أن يرقى إلى مستوى الوعي مع تقدم الأمة و تفتح إمكاناتها ووعي الأفراد حقيقة العلاقات القائمة فيما بينهم، بوصفها الشيء العام المشترك بينهم و الذي **هو جوهرهم و ماهيتهم هذا الانتماء القومي هو محصلة سيرورة تاريخية هي سيرورة تكون الأمة أو تشكلها،تسنده و لا شك وحدة اللغة و الثقافة و التجربة التاريخية**، أمّا الأمة فإنها مقولة اجتماعية و سياسية و ثقافية و تاريخية ، يدل على جملة من الروابط و العلاقات الواقعية المتغيرة بين الأفراد و الجماعات و الفئات و الطبقات و المذاهب و التيارات و الأحزاب...التي هي أجزاء الأمة و تجسيدها العياني وهي مقولة مرتبطة أوثق ارتباط و أشده

[1] مرقص،ردونسون،توما:الأمة،المسالة القومية،الوحدة العربية،الماركسية،دار الحقيقة،بيروت،ط1،1971،ص86.

بمقولة العمل و الإنتاج الاجتماعي – الإنساني إنتاج الوجود البشري، و الخيرات المادية و الثروات الروحية، القومية بماهي شعور و وعي تنتمي إلى دائرة الذاتي في حين تنتمي الأمّة (المجتمع المدني و الدولة) إلى دائرة الموضوعي، و جدل الذات و الموضوع هو الذي يضبط العلاقة بينهما منطقيا و تاريخيا.

و في سياق حديث مرقص على الهويّة فإنّنا نلمس تشدّده على التمييز بين الهوية و عقدة الهوية، حيث يقول "إذا ما ألغينا الأفراد و أكدنا الهوية لن يكون لدينا أي تطوّر و لن يكون لدينا سوى جوهر وهمي للأمة، عندئذ لا نكون إزاء مسألة الهوية بل بالأحرى إزاء عقدة الهويّة و الفرق كبير إلى ما لا نهاية بين الهوية و عقدة الهوية، الهوية ذاتية حقيقية، ثقة بالذات، استقلال فعلي، حرية، حرّية للإنسان فردا و مجتمعا و أمّة[1].

لقد ارتأى مرقص أن الوحدة العربية شرط من شروط التقدم العربي اللازم، و إن سيرورة تكون الأمّة العربية و أشكال وحدتها قد ارتبطت بمراحل النهوض و التقدم، كما ارتبطت التجزئة تاريخيا بالانحطاط و التراجع و الهيمنة العالمية لدول كبرى و قوى أجنبية و أن النزعة الوحدوية لم تصبح واضحة و جديّة في التاريخ العربي و المعاصر إلا عندما نمت حركة الجماهير المعادية للامبريالية، و لا سيما عندما أدركت القيادة الناصرية أن استقلال مصر الحقيقي يقتضي تصفية النفوذ الامبريالي في العالم العربي و عندما أدركت الجماهير و القيادات السورية أن درء الخطر الخارجي و مقاومة الأحلاف الاستعمارية غير ممكنين إلّا بالوحدة فكانت وحدة 1958 بين سورية و مصر التي سحقت بسبب طابعها القومي التقدمي المعادي للامبريالية و الصهيونية فضاء عن نزوعها إلى العدالة الاجتماعية.

هذه التجربة الواقعية الوحدوية علمت مرقص بأنّ العرب لن يتقدموا ثانية في طريق الوحدة العربية ما لم تتمكن الثورة العربية من إعادة بناء الوعي القومي على أسس إنسانية و علمانية و عقلانية و ديمقراطية و ما لم تضع قضية الوحدة محوّر عملها الاستراتيجي، و ما لم تع أن السيرورة الوحدوية هي حركة جماع الأمة و ليست مقصورة على طبقة أو فئة أو حزب و أنها تشكل صيحة احتجاج جماعية ضد التأخر و التجزئة و الهيمنة الامبريالية و الاحتلال الاستيطاني الصهيوني.

---

[1] انظر: الجباعي، جاد الكريم: المثقف و تجديد الفكر القومي/المسألة القومية في فكر الياس مرقص عن مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد 98، نوفمبر/تشرين الثاني 1992 ص ص2009، 208.

2- مناداته بتعريب الماركسية:

و من المآخذ على التيار الماركسي العربي كونه تبنى إيديولوجيا مفارقة للواقع العربي و ليست نتاجا له.و بالتالي فانّ حل قضايا الأمة العربية لن يكون من هذه الايديولوجيا المستوردة. و من هذا المنطلق وضع الياس نفسه ناقدا للأحزاب الشيوعية العربية و قبل ذلك في موقع المحاور الماركسي للحركة الشعبية القومية و الديمقراطية و لقيادتها الناصرية، على أمل أن تنتعش الحركة الشعبية –التي يراها الأرقى في تاريخ العرب الحديث – بالوعي الماركسي. و قد أدرك بعقليته المنفتحة بان هذا العمل القومي "ثورة كبرى" مشروط بتوطين الماركسية في الواقع العربي و إعادة إنتاج المقولات الماركسية من الواقع العربي بحيث تكون ماركسيته و ملبية لحاجاته دون سواه و ليست ماركسية المجتمع البرجوازي التي وصلتنا في شكل معاد لماركسية ماركس أو الستالينية إيديولوجية الأحزاب الشيوعية العربية التي ارتأت في ثورة بلدانها إعادة لثورة أكتوبر الروسية.

و رأى مرقص ضرورة عودة الستالينية كايدولوجيا مقطوعة الصلة بالماركسية و العلم إلى مكانها اللائق بها لافتقارها إلى الروح الجدلية و الترابط المنطقي و العقلانية و بضربها عرض الحائط بأسس المعرفة العلمية و بالواقع[1]. كما رفض مرقص الاعتقاد بأنّ الماركسية تتضمن حقائق معصومة فعاد للبحث في أركولوجيا الماركسية و أدواتها علّه يجد فيها ما يجعلها محايثة للواقع العربي المتعين في الزمان و المكان العربيين لذلك عمل مرقص جاهدا على ترجمة المنظومة الماركسية و أعاد إنتاجها عربيا. و أخذ يستخدم ما تتيحه من أدوات علمية متطورة للتعرف على واقع جديد بالنسبة لها هو الواقع العربي. لغرض ضبط هذا الواقع و جرده بأكثر دقة و علمية.

و طالما أن الماركسية لا تحمل طابعا إطلاقيا يضعها فوق الواقع،ممّا يعني أنّ الماركسيات قد تتباين بتباين الواقع الذي يتلبسها ،إلا أنّه لم توجد بعد الماركسية التي تغني عن الماركسية العربية، و أن تعريب الماركسية هو إعادة إنتاج كاملة لماركسية ماركس و لينين في ظروفنا بحيث نتخلى كليا أو جزئيا عن ماركسية ماركس أو لينين أو ماوتسي تونغ...أما لأننا لسنا موضوعها أو لأنّ الواقع المسجل فيها لا يشبه واقعنا[2]. حيث وصف مرقص مخاطر تضارب و تعارض التيارين الشيوعي الرسمي و القومي التقليدي على

---

[1] انظر:كيلو(ميشيل):الياس مرقص:فكر المنعطف،عن مجلة الوحدة،المجلس القومي للثقافة العربية –الرباط العدد (81) –جوان/حزيران 1991،ص203.

[2] كيلو (ميشيل):**الياس مرقص:فكر المنعطف**،مرجع سابق،ص 183.

حركة الثورة العربية بكونها خانقة تكاد "تختنق بين إيديولوجيا ماركسية عظيمة تجريدية – إقليمية، و إيديولوجيا قومية تاريخية و عاجزة عن تحقيق الأهداف القومية"[1] .

و مثله مثل المفكر الماركسي العربي ياسين الحافظ عمل مرقص جاهدا على إعادة تأسيس العقلانية في الفكر العربي المعاصر و إعادة بناء الوعي العربي و الارتقاء به، فقد انتقد الفكر القومي على اختلاف تياراته و تلاوينه، كما كان من السابقين إلى نقد الماركسية و لا سيّما الدوغمائية الستالينية في نسختها العربية و كشف النقاب عن طابع الأخيرة الاقتصادي و منهجها الوضعاني . فمن كتابات مرقص في أواخر الخمسينات "الستالينية و المسالة القومية" حيث فند فيها نظرية ستالين في الأمة و بين تهافتها و تضاربها و مفارقتها للواقع التاريخي للأمم المختلفة، كما كشف النقاب عن التشوّهات و التحريفات التي ألحقتها الستالينية باللينينية، حيث أهملت حقائق كثيرة واقعية و شوّهت العلاقة بين الممارسة و النظريّة خاصة,إعتبارها "جاهزة و كائنة و ليست صائرة إلا بنسبة محدودة وظيفة الممارسة أن تثبتها و تبررها،وهي لا تسهم في تكوينها إلّا بقسط محدود ثانوي تافه."[2]

كما حدّد مرقص عناصر الستالينية في عدد من الخصائص منها: البيوقراطية و القيادة الفردية و الشوفينية الروسية و المذهبية الفكرية، خاصة لما وصلت ذروتها عام 1952 حيث يقول مرقص "أزمة خانقة في الزراعة،انخفاض مستوى معيشة الجماهير، جمود و تحجر في ميادين النشاط الفكري...أزمة مكبوتة في الدول الاشتراكية و علاقاتها الاقتصادية...تعثر في السياسة الخارجية الديمقراطية المتمثلة في مجالس السوفييت سقطت منذ زمن بعيد.[3]

و يعدّ أبرز نقد وجهه مرقص للستالينية ماتضمنه كتابه "الماركسية في عصرنا" و خاصة ما ورد في تعريف ستالين للأمّة في علائمها الأربع في قوله "هذه العلائم ذات أهمية بالغة غير أنّ ستالين أحالها إلى علائم مطلقة و كان العلم الاجتماعي ضرب من الجبر. أن مقولة الأمة مقولة مرنة، ديالكتيكية (أي قابلة للزيادة و النقصان) فالأمّة الهندية مثلا لا تتوفّر فيها وحدة اللغة وهي مع ذلك أُمّة...إن تعريف ستالين المشتق من تجربة محدّدة في الزمان و المكان (أوروبا البرجوازية الصاعدة) لا يمكن تحويله إلى أداة عامة كونية.

كما أنّ الدّين "لا علاقة له بالأمّة لأنه لم يرد في التعريف و لا يلاحظ أن التاريخ المشترك هو تاريخ العلائم المشتركة. كما أن بعض العلائم الستالينية برأي مرقص نسبي

---

[1] انظر،مرقص(الياس):الماركسية و الشرق:دار الطليعة،بيروت،ط1968،1،ص21.

[2] انظر:مرقص(الياس):نظرية الحزب عند لينين و الموقف العربي الراهن/حول الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي،دار الحقيقة،بيروت،ط1970،1،ص63.

[3] مرقص(الياس):الماركسية في عصرنا،دار الطليعة،بيروت،ط1965،1،ص ص90،91.

تماما بما فيها التكوين النفسي، و الثقافة وهو لا يرتبط بالأمّة فقط بل يرتبط بالطبقة أيضا. لقد تابع مرقص بتحفظ مجمل تعديلات ستالين في موضوعات العلاقة بين القومية و الثورة الاشتراكية حيث كتب:"إن تجربة الثورة القومية قد أكدت بعد الثورة الروسية، نظرية نمو – تحوّل الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية،فالثورة الاشتراكية تنجز مهام الثورة الديمقراطية – البرجوازية و تحقق أو تنجز الاستقلال الاقتصادي،ليست الثورة القومية الديمقراطية هي التي تنجز المهام القومية – الديمقراطية –البرجوازية بل الثورة الاشتراكية هي التي تنجز هذه المهام".

كما اعتبر مرقص أنّ مقولة الامبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية تكمن في أنّها الأساس النظري للمبدأ القائل:إن الثورة القومية المعادية للاستعمار هي جزء هام من الثورة الاشتراكية العالمية،و المبدأ القائل بتحول الثورة القومية إلى ثورة اشتراكية بحيث تكون "الثورة القومية" هي طريق آسيا و إفريقيا إلى الاشتراكية، و بالتالي، يرى مرقص في تاريخ القرن العشرين أنّه تاريخ ثورات قومية متصلة الحلقات "إن تجربة الثورة القومية في العصر الحاضر تثبت وحدة الثورات القومية و الديمقراطية و الاشتراكية. هذه الوحدة تعني أنّه ليس من سور صيني يفصل بينها و لكنها لا تعني أن الثورات الثلاث واحدة لثورة متصلة، الثورة تستمر،تنمو تتحول في مراحل مشخصة،ذاتية،موضوعية"[1]

كما إنتقد مرقص الأحزاب الشيوعية العربية من منطلق وقوعها تحت تأثير الفهم الستاليني للماركسية،حيث قال:"و قد دفع خالد بكداش و أقرانه في البلاد العربية منهج التفكير الستاليني إلى نهايته شبه المنطقية...و اعتبروا الحقائق العامة أمورا تنبثق من الفراغ، فقلبوها إلى صيغ مجردة صرفة،و استنتجوا من هذه الحقائق العامة و الصيغ المجرّدة وضع الشعوب العربية و تاريخها و مستقبلها"[2]. و بعزلهم للماركسية عن جذورها التاريخية الواقعية الحسية أصبحت ترسيمات ميتة عن مراحل تطوّر المجتمع الإنساني. و برأي مرقص أن الأحزاب الشيوعية العربية عدا إستثناءات قليلة، ظلت خلال الفترة الممتدة من العشرينات و حتى الخمسينات ترتكب أخطاء جوهرية فيما يتعلق بخطها السياسي و تنظيمها.

كما تساءل عن أسباب فشل الأحزاب الشيوعية في العالم العربي؟

و برأيه أنّ الأسباب ذاتية قبل كل شيء لأنّ التحوّل الثوري كان ممكنا، و قد حدث و لكن بعيدا عن إرادة هذه الأحزاب و في غيابها عن ساحة العمل الجماهيري و ضدّها كما

---

[1] مرقص(الياس):**الماركسية في عصرنا**،المرجع السابق،ص 182.

[2] مرقص،**الماركسية في عصرنا**،المرجع السابق،ص 33.

استنتج من تجربته في الحزب الشيوعي السوري "إنّ الحزب لن يقدر على محاورة الحركة الشعبية بالزاد الفكري و المعرفي و الإيديولوجي الذي يقتات منه و أن تجدده الفكري و الثقافي هو شرط نجاحه و الاندماج في أوسع حركة شعبية عرفها التاريخ العربي[1]. و لقد قصد مرقص مصالحة الحزب مع مجتمعه و مع الواقع. كما رأى أنّ الجهل معضلة الحزب الكبرى و تأكد بأنّه جهل وظيفي و ليس مجرّد افتقار إلى المعرفة، أنّه جهل ينبع من بنية معينة مترشحة في الحزب محميّة بقوة قيادته..

3- مرقص و نقد الفكر القومي:

كاد نقد مرقص للماركسيين العرب أن يضعه في خانة القوميين إلا أنّه اعتمد الأدوات النظرية نفسها ليُدين حملة الفكر القومي على الفكر الماركسي و من أقواله "باسم الفكر القومي انتشرت إيديولوجيا انتقائية، مثالية، غيبية، تحتقر الحياة المادية و تكره الاقتصاد السياسي، منحت نفسها صفة الأصالة العربية". و يتراءى لنا في نقده للفكر اللاقومي كلّ من برقسون و فيخته و نيتشه و غيرهم حيث يردف مرقص قائلا:"في الوطن العربي هزمت الأحزاب الشيوعية الستالينية، أمّا الماركسية الحية فهي تغرس جذورها قوية في الأرض العربية مع نمو الثورة الاشتراكية – الوحدوية"[2].

و يمكن اعتبار كتابه " **نقد الفكر القومي – ساطع الحصري** منطلق مشروعه النقدي للفكر القومي و إعادة تأسيس نظرية الثورة العربية الاشتراكية اعتمادا على نقده للستالينية أما أساس منظومته النقدية للفكر القومي فكان إيمانه بأنّ القومية مبدأ تقدمي لتضمّنها جوهرا ايجابيا هو الطموح إلى الاستقلال و النزوع إلى تكوين الدولة القومية حيث يصرح بذلك بقوله :"لقد تضمّنت القومية جوهرا ايجابيا هو الطموح إلى الاستقلال القومي و الوحدة القومية،النزوع إلى تكوين الدولة القومية كمطلب ضروري من مطالب التقدم التاريخي"[3]

كما يرى محي الدّين صبحي بأنّ هذا الجوهر محدّد في فكر مرقص بحدي:النشوء و التكوّن التاريخي من جهة و من جهة ثانية بصراع الطبقات و بتناوله فكر المنظر القومي ساطع الحصري بالنقد أكد مرقص بأنّ تحقيق الفكرة القومية العربية مندمج في الصيرورة التاريخية لنضال شعوب الأمّة العربية مما يتطلب بالضرورة النظر في ماضي الأمّة من خلال تاريخها، حيث أنّ المطلوب هو "دراسة تاريخ الأمة الواحدة و بتعبير أدق نشوء و

---

1 انظر:كيلو(ميشيل)،الياس مرقص:الفكر المنعطف/المرجع السابق،ص 202.
2 انظر:مرقص:الماركسية في عصرنا،المرجع السابق،ص ص65.
3 مرقص(الياس):نقد الفكر القومي،الجزء الأول(ساطع الحصري)،دار الطليعة،بيروت،1966،ص376.

تكون هذه الأمّة، أي تاريخ نشوء و تكون مقوّمات الأمّة... و الأمّة حقيقة تاريخية. فالتاريخ ليس عاملا يضاف إلى عوامل، إنّه طبيعة الوجود، طبيعة وجود كلّ العوامل، و المطلوب دراسة تكون هذه العوامل، و نشوء الأمّة، التاريخية المستقرة، بينما الحصري يضع الأمم فوق التاريخ، حيث لا نجد في كتبه أمّة تتكوّن فالأمّة هي الإطار الطبيعي، لأحداث التاريخ عنده، إلا أنّ الحصري يعتبر "إن الأساس في تكوين الأمّة و بناء القومية هو وحدة اللّغة و وحدة التاريخ...اللغة روح الأمّة و حياتها و التاريخ ذاكرة الأمّة و شعورها..."[1]

أمّا بالنسبة لمقوّم اللّغة فإنّ مرقص له تصوّر تاريخي لنشوء اللّغات الحديثة يتواكب مع تطور الأمم الاقتصادي و السياسي و يبين أن مضمون الفكر مستقل عن اللغة، و أن الرموز لا تحدّد المضمون بل يحدده الواقع، فالفكر ماهو إلا انعكاس للواقع،و لكن اللغة ليست علامة طبقية بل علامة قومية. وهي ترتبط بعملية الإنتاج لكنها لا تنبع من نظام اقتصادي محدد فنجد مرقص يميز بين التطور الداخلي للغة الذي هو نشووها و تكونها كلغة، و بين التطور الخارجي الذي هو تكونها كلغة قومية، و برأيه أن التطوّر الداخلي ليست له صلة محددة بتطور المجتمع و الإنتاج الإيديولوجي أما التطور الخارجي فيبرز اللغة من حيث أنها ظاهرة اجتماعية لها امتدادها البشري – الإقليمي، و لذلك يرتبط تاريخها العام للأمة و في ذلك يقول مرقص:"إن دور العامل اللغوي في التوحيد و الفصل، يبدأ قبل فيختة بقرون كثيرة و يتعاظم تدريجيا مع نمو الاقتصاد البضاعي و البرجوازية و الرأسمالية، هذا ما تبينه الماركسية اللينينية أما الحصري فهو لا يرى سير هذا النمو المتدرج في دور اللغة"[2]

كما سلم الحصري بأهمية الأرض المشتركة لكنه لم يجعلها من مقوّمات الأمّة لأنها برأيه خاضعة لسيادة الدولة و قوتها فهي من لوازم الدولة الأساسية، في حين الأمة لا يكون لها أرض مشتركة إلا إذا كونت دولة قومية واحدة. فالأمّة العربية قائمة و لكنها ليست متجسّدة في دولة، و زوال الدولة القومية عن العرب لا يعني زوالهم كأمّة[3] و برأيه أن "كلّ أمّة تنزع إلى تكوين دولة خاصة بها، إلا أنها تكون موجودة قبل أن تتوصل إلى تكوين الدولة

---

[1] الحصري:ماهي القومية؟أبحاث و دراسات على ضوء الأحداث و النظريات،دار العلم للملايين،بيروت 1959،ص 210.

[2] مرقص(الياس):نقد الفكر القومي،ص 322.

[3] الحصري:أبحاث مختارة،ص24.

كما أنها تبقى أمّة ذات كيان خاص و لو فقدت الدولة الخاصة بها و تكون أمّة واحدة و لو تعدّدت الدول التي ترعى شؤونها فالأمّة شيء و الدولة شيء آخر"[1]

في حين إنتقد مرقص موقف الحصري، و أكد على إعتبار الأرض عاملا من عوامل الأمّة "الأمّة موضع تمييز بين الأمّة و بين الجماعات ما قبل القومية:العشائر، القبائل المتنقلة، و اتحادات القبائل شبه المستقرة. إن استقرار هذه الجماعات في الأرض و تمازجها و اختلاطها مع السكان الأصليين هو بداية تحطم العلاقات و الروابط القبلية و بداية تكون علاقات و روابط جديدة، إقليمية – قومية. إن تكون الأمم لا ينفصل عن هذا الاستقرار في الوطن القومي و بالنسبة للأمم الأوروبية. إن تكون اللغات القومية لا ينفصل عن هذا الاستقرار في الوطن القومي.

و لأخذنا بعين الاعتبار الفرق بين الأسرة و العشيرة أو بين الأمّة و الدّولة. فان نوع طبيعة الروابط داخل الجماعة، في العشيرة و القبيلة،إنتاج ما قبل الزراعة ملكية جماعية، رابطة الدم، في الأمة إنتاج بضاعي و زراعي و صناعي، تقسيم واسع للعمل، تمايز طبيعي كبير، صراع طبقات، روابط و علاقات قومية، و كما أن الأرض تميز الأمّة عن الجماعات ما قبل القومية كذلك فان تميز الأمم بعضها عن بعض فهي المصدر الوحيد للإنتاج و الإطار الطبيعي لحياة الناس اليومية، و لها دور واضح في تكوين ملامحهم النفسية القومية و الإقليمية.

و بالتّالي، فإنّ الجغرافيا لا تصنع الأمم،و لا تقرر تاريخها و أحوالها، و لكن الأمم و تاريخها و أحوالها تبقى سرا مغلقا بدون الجغرافيا...الأرض شيء هام في حياة البشر، إنها احد قطبي الإنتاج، و الأمة تعيش مستقرة في الأرض، في أرض قومية متميزة تتكون تاريخيا، و ليس المقصود **هنا التكون الجيولوجي** للأرض...إنّما المقصود الاستقرار التاريخي للأقوام المكونة للأمة،بتخالطها في ارض مميزة تسمى الأرض القوميّة و الوطن القومي، و تكون الإطار الجغرافي لتكون الأمة، و لتكون اللّغة القومية و انتشارها.[2]

كما ينتقد مرقص إسقاط الحصري للحياة الاقتصادية المشتركة من منظومته عن تكون الأمّة فالمصالح الاقتصادية ليست ظاهرة و لا ثابتة كما يفصل الحصري القومية عن المنفعة:"إن القومية لا تنشأ من منفعة، إنّها عاطفة تصدر من أعماق النفس لا فكرة تتولد من

---

[1] الحصري:**ماهي القومية**،ص34 و انظر كذلك فطوم (سامية):العلمانية في الفكر القومي العربي إلى الحرب العالمية الثانية،مبحث علمنة عناصر القومية العربية و مقومات الأمّة،ص 85-95،بحث معدّ لنيل شهادة الدراسات المعمقة (مرقون) جامعة الزيتونة،تونس 2002.

[2] انظر،مرقص(الياس):نقد الفكر القومي..،ص ص283-285.

ملاحظات العقل"، و يخلص الحصري إلى القول:"إنّ الحياة الاقتصادية المشتركة لا تتيسر إلّا بعد تكوين الدولة القومية، فيجب أن تعتبر من نتائج تكوين الأمّة و إستقلالها، لا من عوامل تكوينها.

و من هذا المنطلق ردّ على الماركسية اللينينية[1] التي لخص ستالين موقفها من دور العامل الاقتصادي في تكوين الأمة. "إننا نعلم أن الحياة الاقتصادية ترتبط بالدولة إرتباطا وثيقا، فاستبعاد الدولة من عداد مقومات الأمة الأساسية، يستلزم منطقيا استبعاد الحياة الاقتصادية التابعة لها...من عداد المقومات الأساسية و أمّا استبعاد الدولة مع استبقاء الاقتصاد، فيدل على تناقض صريح لا يمكن الدفاع عنه بوجه من الوجوه...و مما لا يجهله احد أن الحواجز الجمركية تنشا على حدود الدول لا على حدود الأمم، و الدولة تسيطر على الحياة الاقتصادية بصوّر و وسائل شتى لأنّها هي التي تنشئ الموانئ و طرق المواصلات وهي التي تعقد المعاهدات التجارية، و ترفع أو تحفظ التعريفات الجمركية، وهي التي تقرّر نظام النقد و نظم الضرائب..."[2]

في حين تناوّل مرقص المسألة قائلا:"من الملاحظ أنّ ستالين يقول "الحياة الاقتصادية المشتركة" و لا يقول "المصالح الاقتصادية المشتركة" ذلك لأنّ ستالين الماركسي لا يجهل تضارب مصالح الجماعات داخل الأمّة الواحدة، و بالأصحّ تعارض مصالح الطبقات، مصالح الطبقتين البرجوازية و البروليتارية داخل الأمة البورجوازية..فالحياة الاقتصادية المشتركة ليست ميدان تصارع المصالح في إطار عملية الإنتاج الواحدة و هناك علاقة جدلية بسيطة بين التصارع و التوحد لا يمكن أن تصل إليها السوسيولوجيا الشكلية المقطوعة عن تاريخ و عن الاقتصاد"[3]

و بما أنّ الأمّة عند الحصري هي "مجتمع طبيعي من البشر يرتبط بعضها ببعض بوحدة الأرض و الأصل و العادات و اللغة من جراء الاشتراك في الحياة و في الشعور الجماعي"[4]. فالأمم تتمايز بعضها عن بعض ليس بشروط حياتها فحسب، بل أيضا بعقلياتها و ملامحها النفسية التي تتجلى في خصائص الثقافة القومية. و من نافلة القول أنّ **السجية القومية** ليست من الأمور التي تتأسس دفعة واحدة بصورة نهائية بل تتغير بتغير ظروف الحياة. إن وحدة تكوين النفسي التي تتجلى في وحدة الثقافة هي الخصائص المميزة للأمة.

---

[1] انظر،مرقص(الياس):نقد الفكر القومي...،الفصل الثاني،نقد الحصري للماركسية،ص 239 و ما يليها.

[2] أورده مرقص (الياس):**نقد الفكر القومي**ص 243.

[3] مرقص (الياس):**نقد الفكر القومي**..،ص 285 و 289.

[3] الحصري(ساطع):**ماهي القومية**،ص35. [4]

فالأمّة إذن جماعة مستقرة من البشر،تكونت تاريخيا، من جراء وحدة اللغة و الأرض و الحياة الاقتصادية و وحدة التكوين النفسي التي تتجلى في وحدة الثقافة[1]. و يجد تصوّر الحصري للتكوين النفسي المشترك للأمة بماهي سجايا قومية لا تتعلق بالطبقات لكونها نشأت قبل الطبقات و لا تتعادل مع اللغة حتى أن الانكليز و الأمريكان مختلفون وهي تشمل على نحو ما الوعي و الشعور و العادات و التقاليد و الآمال. كما أنها تعني الأوصاف **السيكولوجية للأمّة** التي تتجلى في بعض خصائص الثقافة **كالمشيئة و الدّين** و كلاهما يؤثر في الروابط القومية، لكنه يقرر بأنّ الرابطة الدينية و حدها لا تكفي لتكوين القومية و هذا السياق يوافق رأي مرقص في تصريحه بأنّ "الملاحظات التي سجلها الحصري حول الدّين و القومية[2] صحيحة إلى حدّ كبير. و لعلها من أفضل ما كتبه لكنه يرى أن الحصري قد ضاءل من دور الدّين في تكوين القوميّة و من الدور الذي يلعبه في حياة الأمم و حتى في الوحدة القومية أو عدمها لذلك قال "على الصعيد النظري العام يمكن القول:لقد كان الدين الإيديولوجيا الوحيدة للشعوب في عصر تكون الأمم الأوروبية. و على هذا الأساس فقد أعطى هذه الشعوب عددا من العناصر التي دخلت في شخصيتها القومية."

أمّا مقوّم المشيئة فقد رفضها الحصري و لم يدخلها في مقوّمات الأمّة أو القوميّة على اعتبار أن الالزاس – اللورين كان سكانها ألمانا لكنهم ساندوا الثورة الفرنسية ضدّ الأمراء والكهنوت في منطقتهم، و قد أجاد مرقص في شرح الظروف التي نشأت فيها نظرية المشيئة و أوجزها بقوله:"صارت فرنسا، في وعي و شعور و ذاكرة شعب الالزاس تتعادل مع الأرض و الحرية، و صارت النمسا الألمانية تتعادل مع الإقطاعية و الاستبداد."[3]

و بالتالي، فإنّ مسألة المشيئة تثير بالضرورة مسألة الدولة – القدرة، أو القدرة على خلق نظام أفضل تكون له جاذبية تستقطب الشعوب المقهورة، لذلك فان مرقص يدلى برأيه في هذه المسالة بقوله "إن عدم إعطاء قيمة قومية لعنصر الطموح إلى مجتمع أفضل ممّا يلفت النظر في نظرية القومية محورها و الروابط المعنوية، و مؤلفات الأستاذ الحصري تخلو من تعريف للملامح النفسية في الأمّة، بالرغم من انه تنكر – الطابع الخاص- في جملة العناصر التي أوجدتها أهم صفحات التاريخ، إلى جانب الثقافة الأساسية و اللغة الحية، يبدو

---

[1] أورده مرقص (الياس):**نقد الفكر القومي**،ص 241.

[2] انظر:فطوم(سامية): **العلمانية في الفكر القومي العربي إلى الحرب العالمية الثانية**،مبحث حدود العلاقة بين القومية العربية و الدين،في مؤلفات الحصري بإشراف الدكتور توفيق بن عامر– بحث مرقون ، جامعة الزيتونة،تونس،2002 ص ص95 -101.

[3] انظر:مرقص(الياس)،**نقد الفكر القومي**،ص83.

إذن أن الطابع الخاص لا يعني هذا الطموح إلى مجتمع أفضل،انه لا ينفصل عن وحدة اللّغة، و هكذا فإنّ عامل (وحدة التاريخ ينحل كليا في عامل وحدة اللغة) حقا، إنّ الأمّة عند ساطع الحصري ماهي إلاّ الجماعة اللغوية"[1].

و من خلال ما تقدّم يمكن أن نضبط تصوّر مرقص للأمّة القائمة نظرية الديمقراطية التي تتبلوّر من خلال ثلاث ركائز هامة أوّلها الفرد الحرّ المستقل وهو ركيزة بناء الأمّة و تطورها و ثانيهما الديمقراطية لا الليبرالية، فالديمقراطية ليست هدفا و أداة في العمل السياسي فحسب و إنما هي أيضا موقف في نظرية المعرفة، و موقف اعتراف بالكائن و الواقع و بذات الواقع و التاريخ. و بالتّالي،فهي موقف الاعتراف بالجماهير المهمشة التي يجب أن تتحول إلى ذات تاريخية و سياسية[2] في مقابل الليبرالية التي تعني سياسيا موقف الاعتراف بالنخبة، بطبقة وسطى، ببرجوازية، بمثقفين و أحزاب و بدائرة حديثة من مجتمعنا أي بشكل من الأشكال (شعب الله المختار) حديث و إيديولوجي كنخبوية من السهل أن تنقلب هذه الليبرالية إلى فاشيستية.[3]

و مجمل القول، فإنّ الأمّة عند مرقص مؤسسة على مفهوم الديمقراطية[4] بكل ما يتضمنه المصطلح من منطويات معرفية، و فكرية و سياسية و اجتماعية و اقتصادية، الديمقراطية بماهي حقوق الإنسان و المواطن الأكثرية الانتخابية الحرة، و حقّ الاجتماع و حق تشكيل الجماعات، و حق الاختلاف. كما أدرك مرقص رائد الانتلجنسيا الماركسية العربية و الفيلسوف العربي بأنّ الماركسية لا يمكن أن تتضمن كل الحقيقة كما لا يمكن أن تشكل الحدّ الذي تتوقف عنده المعرفة الإنسانية فكان الماركسي المتحرّر من جمود النص و صنميته و لأن انتسابه إلى التيار الماركسي لم يكن انتسابا عصبويا.

و بعقلانية متفتحة إنتقد العقلانية العربية في آخر مؤلفاته و قبل ذلك انتقد مثالية و ذاتية النظرية القومية التقليدية و سعى إلى نوع من المزاوجة بين فكرين متضادين في محاولة فكرية و تنظيرية لتقديم تركيب نظري بين القومية و الماركسية بعد أن اكتشف أن المسالة القومية وقع تناولها بشكل خاطئ من قبل كثير من المفكرين الماركسيين، و من قبل الأحزاب

---

1 مرقص،المصدر السابق،ص 136.

2 مرقص(الياس):**المذهب الجدلي و المذهب الوضعي**،بدون تحديد مكان الطبع،ط1991،1،ص28.

3 مرقص(الياس):**المذهب الجدلي و المذهب الوضعي**،ص 28.

4 انظر:محفوظ(إسماعيل):**إشكالية الديمقراطية في الماركسية العربية/قراءة في فكر الياس مرقص**،مجلة الطريق،بيروت،العدد(4) نوفمبر/تشرين الثاني 1993،ص71-72.

الشيوعية، و كذلك الحركات التي تحمل راية القومية، و الأكيد أن نجاح فكر مرقص لكونه كان باحثا على الدوام عن الحقيقة و لا متمسحا بأذيال السلطة.

كما أن المنحى النقدي الذي اتخذه الفكر المرقصي يعبر عن لحظة نفي ايجابية في سياق تطوّر الفكر العربي المعاصر، حيث انه في سياق نقده للايديولوجيا القومية التقليدية حاول الوقوف ضد ميتافيزيقا الهوية الثابتة و الجواهر الأصلية، معتبرا أن مسالة تشكل الأمّة مسألة تاريخية فلا يمكن مقارنة الوجود التاريخي القومي للأمة بآليات فكرية سكونية[1] لا تاريخية بل يجب أن يشكل المبضع التاريخي السياسي الجدلي الأداة المناسبة لمراجعة المنظومة القومية و إعادة تأسيسها في سبيل بلورة وعي وحدوي ديمقراطي. و في هذا السياق ساهم مرقص في تأسيس مجلة "الوحدة" لسان حال المجلس القومي للثقافة العربية من أجل إيجاد الأداة الفكرية المساهمة في تأصيل الفكر القومي انطلاقا من قناعاته الراسخة بدور الفكر في توجيه العمل. فكان إنتاجه الفكري و السياسي زادا أثري الرصيد الفكري القومي العربي و أحدث تجديدا و نقلة نوعية في الخطاب القومي العربي.

المبحث الثالث: تعارض الخطاب القومي و الطرح الإقليمي- القطري الزعيم أنطون سعادة (نموذجا)

تمهيد:

بعد أن توقفنا عند حدود العلائق بين التيار القومي العربي و التيار الإقليمي بنزعاته التاريخية الضاربة في أعماق الحضارة الفرعونية و الفينيقية و النزاعات التي اعتمدت الرقعة الجغرافية أهم مقوّم لهوّية أمتها.

و إستجلينا العلاقة المشبوبة بالخلاف و الصراع بين الطرح القومي في نزعته الوحدوية و الدولة القطرية المتماهية مع الأمّة إلى حدود التقومن.

فإننا في هذا المبحث نبحث في حدود الجدل الفكري بين التيار القومي العربي والتيار الإقليمي من خلال زعيم الحركة الإقليمية مؤسس الحزب القومي السوري الاجتماعي **أنطون سعادة** لنبحث في الخلفية الفكرية لطرحه. و لكون أنطون سعادة نموذجا متميزا من حيث التفرد في النزعة الإقليمية و التوجه السياسي ومبادئ حزبه السياسية وإمتداد أفكاره

---

[1] مرقص(الياس):نقد العقلانية العربية،دراسات فكرية،دار الحصاد للنشر و التوزيع،دمشق،ط1997،1،ص2.

لدى تلاميذه و متبعيه. و لنتقصى حدود الفكرة القومية لديه من خلال قومنة الدولة. فحدود الدولة هي حدود الأمّة و حدود الأمّة هي حدود القوميّة. هذا ولا يمكن أن نتجاوز الإشارة إلى كون سعادة له ثقافة غربية ومتشبع بالفكر السياسي الغربي.

فماهي حدود الفكر القومي في تصوّر الزعيم أنطون سعادة للهلال الخصيب وطبيعة الردّ النقدي الذي لاقاه من المنظر القومي ساطع الحصري؟

III- حدود القومية في تصوّر سعادة للهلال الخصيب:

لنبحث في فكر الرجل يجب علينا أن نعرف الرجل قبل كلّ شيء فمن هو أنطوان سعادة؟

أنطون سعادة (1904-1949)

هو انطون بن خليل سعادة مجاعص زعيم الحزب القومي السوري من أهل الشوير بقضاء المتن بلبنان هاجر مع أبيه إلى البرازيل و ساعده في إصدار" **المجلة**" بعيد الحرب العالمية الأولى. و عاد إلى بيروت سنة 1929م. في عهد الاحتلال الفرنسي. فكان يعلم بعض طلبة الجامعة الأمريكية اللغة الألمانية و أنشأ جماعة سرية سماها " **الحزب القومي السوري**"[1] سنة 1932 بلغ عددها سنة 1935 نحو الألف وعرفت بها السلطة المحتلة فاعتقلت بعض أفرادها و حكمت على أنطوان بالسجن ستة أشهر، و حبس سنة 1936 لإعلانه ما سماه "الطوارئ" تحديا للسلطة و أطلق ثم أعتقل سنة 1937 و هو في طريقه إلى دمشق لحركة تتعلق بالحزب، و أطلق فرحل إلى الأرجنتين، و خرج الفرنسيون من سورية و لبنان فاستفاد حزبه من انطلاق الحريات و عاد أنطوان من الهجر سنة 1947. فقوي به الحزب الجديد ببيروت وامتدت فروعه إلى داخل بلاد الشام للثورة في لبنان فساءت العلاقات بين حكومتي بيروت و دمشق و طلبته الأولى من الثانية و كان على رأس الثانية **حسني الزعيم** و رئيس وزرائه **محسن البرازي**. فوافقا على تسليمه فقبض عليه و نقل إلى الحدود (بين دمشق و بيروت) و حمله رجال الأمن اللبنانيون إلى بيروت، فتألفت محكمة عسكرية في الحال قررت في خلال ساعتين إعدامه. و قتل رميا بالرصاص في صباح الليلة التي وصل بها في 8 جويلية 1942 و كان شعلة من النشاط قوي الأثر في نفوس أنصاره خطيبا

---

[1] أهم مبادئه كما جاء في أحد الوثائق الرسمية:

- سوريا بسوريين و السوريون أمة تامة
- القضية السورية هي قضية قومية قائمة بنفسها مستقلة كل الاستقلال عن أية قضية أخرى.
- الوطن السوري يمتد من جبال طوروس في الشمال إلى قناة السويس في الجنوب، شمالا شبه جزيرة سنان و خليج العقبة و من البحر السوري في الغرب إلى الصحراء في الشرق حتى الالتقاء بدجلة.
- الأمة السورية هيئة اجتماعية واحدة.

عنيفا حياته ثورة دائمة، يؤخذ على حزبه أن أهدافه لم تكن تتفق مع أهداف القائلين بالقومية العربية و كان أنطون يجاهر بذلك. و من آثاره: **نشوء الأمم**، طبع الجزء الأوّل منه[1] يقول **كمال جنبلاط** واصفا سعادة بأنه" خلق مدرسة فكرية" و لم يرد في تاريخ لبنان و لا في تاريخ العربي الحديث شخص جامع للعلوم ، جامع للآداب كأنطوان سعادة كان علاما يذقن الإنكليزية، و الإيطالية و العربية و الإسبانية والألمانية كان كما تصف **أليسار سعادة** إبنة أنطون فتقول بأنه شهيد لعقيدة و من أقوال سعادة:" **إن موتي شرط لانتصار قضيتي**".

انتمى سعادة في مرحلة ما إلى **الماسونية** العالمية مثل والده و لكنه هاجرها لقوله بأن الماسونية لا تخدم مصالح الأمة السورية أو لبنان. حيث يقول ليسلنا عدو يقاتلنا على أرضنا و ديننا إلا اليهود و هو ضد منطق الصهيوني الذي يستغل التوراة ليغتصب الأرض ويشرد الشعب فهو يرى في الخطر الصهيوني على فلسطين هو خطر على الأمة كلها.

كما يرى **غسان مطر**(نائب لبناني سابق) عندما تحدث عن تفاصيل ثورة 1949 الانقلابية بأنّ الرجل كان مزعجا بالنسبة للنظام اللبناني إلّا أنّ إعدام سعادة كان مشروع مؤامرة كبرى دخلت فيه أنظمة،و دول و إسرائيل.

1-فلسفة سعادة السياسية[2] و تصوّره "للدّولة" و"الأمّة" و"الدّين":

من الأهداف الأساسية لفكر سعادة و نشاط حزبه و لثورته المسلّحة على النظام الإقطاعي في لبنان هو إقامة دولة علمانية بعد توحيد كل بلدان الهلال الخصيب (بلاد الشام والعراق) وفقا لفلسفة و تصور دمج فيها السياسي و الفلسفي و الاجتماعي بالسياسي. فتمخض عن فلسفة اجتماعية سياسية.

حتى أنّ أحد الذين بحثوا في فكر الرجل قال بأنّ: "**أنطون سعادة دفع بالسياسة والفلسفة إلى آخر حدود الإلتزام إلى التحزّب بالحزب، و في الحزب تسيست الفلسفة السياسية... إن سعادة فيلسوف قبل كل شيء و فوق كل شيء... بفضله، و لأوّل مرة تتفلسف الحزبيّة فتتحزّب الفلسفة**"[3].

---

[1] الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستشرقين تأليف خير الدين الزركلي المجلد 2 ص27 (ط 8 جويلية 1989). أنظر كذلك رضا كحالة معجم المؤلفين المجلد الثاني ص20 دار الإحياء التراث العربي، بيروت دون ط

[2] لمزيد الإطلاع أنظر د. ضاهر (عادل): **الفلسفة و السياسة في فكر سعادة** (لبفصل11) ضمن الفلسفة المعاصة (مواقف ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 سبتمبر1988 ص277 – 305 و كذلك عادل ظاهر" المجتمع والإنسان في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية" منشورات مواقف بيروت ط 1، 1980.

[3] الحاج (كمال يوسف)**موجز الفلسفة اللبنانية 2 ج** في بيروت (د .ت) 1984، ص 597 - 654.

فهناك من يرى فيه الأديب المهجري و الناقد فيكشف لنا كتاب د. ربيعة أبي الفضل عن جوانب جديدة في أدب سعادة و فكره و يبرهن بروح الأكاديمي أن سعادة أديب مهجري مبدع و مفكر نهضوي، خلاق و إنسان عقلاني علماني جاهد و أفنى حياته ليبني إنسانا لا طائفيا حيا حرا طموحا متماسكا[1].

فسعادة المفكر النهوضي، عراب الهوية القومية، و ما وراء السياسة كان هناك سعادة و الإلتزام المجتمعي. سعادة محدد معجم المفاهيم السياسية و الثقافية في المحاضرات العشر[2].

حيث ترتكز أسس القومية في فكر سعادة على الوحدة الاجتماعية حيث "تضمحل العصبيات المتنافرة و العلاقات السلبية و تنشأ العصبية القومية الصحيحة التي تتكفل بإنهاض الأمّة"[3] لإعتقاده الراسخ بأنّ القومية تحلّ معضلتهم الوجودية في قومية ثابتة. في حين يقودهم التعصّب و التمسك بالدين في السياسة إلى التشتت و الهلاك المحتم. و بالتالي فإنّ القومية لديهم أقوى (رابطة) و هو يستشهد بما كتبه حبيب مسعود في مجلة "العصبة" بما يرضي نظرته المنفتحة على مجال القومية و الدين بقوله: "إن المناضلين عن فلسطين يحاربون باسم العرب و إن كان معظمهم ينتمي إلى أمم إسلامية... حان للشعوب العربية أن تدرك بعد نكاياتها المتتالية **أن القومية الثابتة الأركان لا تقوم على الرابطة الدينية بل على الثقافة و المصالح المشتركة و الشعور بالواجب و المعرفة بأنّ** حرية الفرد تنتهي عند حرية غيره، كما قرر مسعود **أن رابطة اللغة و التقاليد و التاريخ أقوى لحمة و أمتن من الصلة الدينية.** وإنتهى إلى أن المسلم أوشك أن يدرك أنه عربي قبل أن يكون مسلما و أنّ العروبة أصل و الإسلام فرع، وأوشك المسيحي أن يفقه أن العروبة لا تنتسب إلى الإسلام ولا إلى المسيحية[4] و هذا ما دعى إليه سعادة الأب و سعادة الإبن في المجال القومي وإنحسار التعصب عنه وصدى هذه الفكرة نجدها في كتاب نشوء الأمم " من الدولة الدينية إلى الدولة الديمقراطية القومية التي أصبحت دين البشرية في العصور الحرية"[5]

---

[1] أنظر، د. أبي الفضل (ربيعة): **أنطون سعادة الناقد و الأديب المهجري**. مكتبة الدراسات العلمية، بيروت ط 1 – 1992 ص 13.

[2] المرجع السابق ص 165، 219، 222 .

[3] سعادة (أنطون): "**الدليل إلى العقيدة**" المحاضرات العشر. المحاضرة الثالثة: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي بيروت 1948، ص 143 .

[4] مسعود (حبيب) مقال بمجلة "العصبة" العدد 1. تموز 1948، ص3.

[5] سعادة ،نشوء الأمم: الكتاب الأول، ط 2، دمشق 1951، ص 140.

كما رأى سعادة ضرورة تحديد المفاهيم و التوضيح حيث أنّ هناك كثير من المشتغلين يتحدثون عن المجتمع بعبارات مطاطية كالقول بالوطنية دون تحديد أي وطن، والتكلم عن الحريّة بأشكال فوضوية لا مقاييس للأعمال و للفكر أشياء لا ضابط لها لا بالمنطق و لا بالحسّ[1] ... ثم أضاف: "إنّ العمل القومي لم يعد شيئا هائما في الفضاء بل صار قصدا واضحا لغاية و واضحة.[2]"

نستشف من هذا القول لسعادة بأنّه يمتلك رؤية واضحة و منهج لعقيدته القومية ويمتلك النظرية.

و هذا ما سوف يدفعنا إلى استعراض بعض مفاهيم سعادة لشتى القضايا و هي مفاهيم يغلب عليها البعد الفكري و الفلسفي و التي تضمنها كتاب المحاضرات العشر، حيث يعرف القومية "هي التعبير الروحي الشخصي لشخصية الأمّة فإذا لم تكن هناك أمّة و لم تكن نفسية واضحة لم يمكن القيام بنهضة **قومية صحيحة**"[3].

الأمّة: هي هيئة تحقق فيها الوعي وحصلت النظرة الواضحة إلى الحياة والكون والفن"[4]. و"إنّ الأمة تجد أساسها قبل كل شيء آخر في وحدة أرضية معينة تتفاعل معها جماعة من الناس و تشتبك و تتحد ضمنها"[5].

كما أن "الأمّة في أساسها الحقيقي هي وحدة الحياة فإذا لم تكن وحدة لم تكن أمّة حقيقية."[6]

أمّا تعريفه المفهومي **للمجتمع** "القضية هي قضية المجتمع لا قضية الفرد قضية إرتقاء المجموع أو إنحطاط المجموع قضية جمال حياة المجتمع لا قضية جمال حياة الفرد"[7].

كما يرى في **الدين** تشريف للحياة "إن الدين للحياة تشريف و ليست الحياة تشريف للدّين"[8]

---

[1] سعادة ،**الدليل إلى العقيدة المحاضرات العشر**. المحاضرة الثالثة ص 115 .
[2] المصدر السابق، نفس الصفحة.
[3] المصدر السابق، ص 22.
[4] المحاضرات العشر، ص 74.
[5] المحاضرات العشر، ص 128.
[6] المصدر السابق، ص 142.
[7] المصدر السابق ،ص 157.
[8] المصدر السابق، ص 171.

أمّا **السياسة** فإنها "فن بلوغ الأغراض القومية و تحقيق الغايات القومية و التي يجب على كل فرد أن يرتبط فيها لأنها رابطة المجتمع السياسية عندنا وسيلة لا غاية، وسيلة لبلوغ الأغراض القومية بأقرب و أقل التكاليف" [1] كما يرى في **الاقتصاد**: "كموضوع لأمّة ولشعب لا يمكن أن ينظر إليه إلا بالمنظار القومي بمنظار المجتمع الموحد الأمّة التي هي وحدة جماعية و وحدة أرض و وحدة اقتصاد"[2] كما يجب أن يعني الازدهار و ليس البقاء على الاستمرار في الحياة، يجب أن يعني توفير إمكانيات التقدم و التمتع و رفع مستوى المصالح المادية و النفسية للشعب الواحد"[3].

أمّا عن **الحزب** فيقول: ليس مؤسسا على مبدأ كره الأجانب chauvinisme بل على مبدأ القومية الاجتماعية[4].

هذه فلسفة سياسة أنطون سعادة التي يقول عنها: " السياسة من أجل السياسة لا يمكن أن تكون عملا قوميا"[5] كما أنها وسيلة لا غاية[6] و قد إستشعر بأنّ السياسة تبعد عنه الكثيرين فدعا إلى تصارح فكري خال من السياسة بقوله "يجب عندما يخاطب واحد منا الآخر أن يضع السياسة في خزانة و يقفل عليها بالمفتاح...و لا يجوز في الإخاء القومي الصحيح أن نتكلم في السياسة"[7].

فماهي مقوّمات القومية لدى سعادة و أسس الدولة؟

كما أسلفنا فإن سعادة لا يرى في القومية مجرّد عصبية هوجاء أو نعرة متولّدة من اعتقادات أولية أو دينية إنها ليست نوعا من الطوطمية أو نعرة دموية سلالية بل شعور خفي صادق و عواطف حية و حنو وثيق على الحياة التي عهدها الإنسان إنها عوامل نفسية منبثقة من روابط الحياة الإجتماعية الموروثة و المعهودة"[8].

كما أنّ سعادة يستعمل "القومية" في إطلاقها: "القومية هي التي عينت شكل دولة البلاد العصرية و وسعت دائرة المساهمة في الدولة إلى حدود لم تكن معروفة من قبل[9] وفي تفاعل مع المنظر القومي العربي الأرسوزي و من كتابه " **يقضة الأمّة العربية**" يقتبس

---

[1] المصدر السابق، ص 199.
[2] المصدر السابق، ص 190.
[3] المصدر السابق، ص 194.
[4] المصدر السابق، ص 88.
[5] المصدر السابق، ص 87.
[6] المصدر السابق، ص 199.
[7] المصدر السابق، ص 226.
[8] سعادة: الأعمال الكاملة ج 5، ص ص 167 - 168.
[9] سعادة: الآثار الكاملة نشوء الأمم ج 5. ص 124.

سعادة عنوان كتاب الأرسوزي ليجعل منه حدا للقومية بقول "**القومية هي يقضة الأمّة وتنبهها لوحدة حياتها و لشخصيتها و مميزاتها و لوحدة مصيرها**"[1]. حيث إنّ القومية هي الروحية الواحدة أو الشعور الواحد المنبثق من الأمة من وحدة الحياة في مجرى الزمان" وهي بتعبير خلدوني"عصبية الأمّة"[2]

و كل "ميزة من ميزات الأمّة أو صفة من صيفاتها تابعة لمبدأ إتحاد في الحياة الذي منه تنشأ التقاليد و العادات و اللغة و الأدب و الدين و التاريخ[3]"

و مهما كان هذا التاريخ و هذه الأمّة السورية فأي أصل لها؟

أهو الأصل الكنعاني... أم الأموي، أم الأرامني ؟ و برأيه أنّ الأمّة لا تخضع لتأثير واحد معين من تاريخ و أدب بل هي "جماعة من البشر[4]"

إلا أنّ المتغير الأساسي في مفهوم سعادة هو إعتبار الأمّة "**متحد إجتماعي أو مجتمع طبيعي من الناس قبل كل شيء آخر... ولا أمة على الإطلاق بدون قطر معين محدود...**[5]"

و قد تختلط القومية بالوطنية و" تلتبس "القومية" أحيانا و لأن الوطن أقوى عامل من عوامل نشوء الأمّة و أهم عنصر من عناصرها"[6] و كذلك الأمر بالنسبة إلى القطر الأحادي البعد إذا قارناه بالوطن الذي هو ثنائي البعد: فالقطر مضمون جغرافي يحدد بعده الأوحد و للوطن بعدان مكاني- جغرافي ووجداني- عاطفي فيشير أنطون سعادة بمزيد من التوضيح إلى أن "القطر و الجماعة... القطر الصالح و القوم المؤهلون هاذان هما العنصران الأساسيين لنشوء الأمّة" [7]

و بالتّالي فإنّ الوطن السوري وفق منظور سعادة "هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمّة السورية وهي ذات حدود جغرافية ويعبر عنها بلفظ عام: الهلال السوري الخصيب"[8]

و بتقصينا لنشوء الدولة عند سعادة نجدها ترتكز على مقومين: التاريخ و الثقافة فهي من ناحية دولة تاريخ و من ناحية أخرى شأن ثقافي. "و لعل الدولة أجدر الشؤون و المظاهر

---

1 سعادة: المصدر السابق، ص 167.
2 سعادة: المصدر السابق، نفس الصفحة.
3 المصدر السابق،ص 165.
4 المصدر السابق، نفس الصفحة.
5 سعادة: الأعمال الكاملة ج 5. نشوء الأمم،ص 155.
6 سعادة: المصدر السابق،ص 167.
7 سعادة: المصدر السابق، ص 156.
8 سعادة: **تعاليم و شروح في العقيدة القومية و الاجتماعية**، ص 23. كما ذكره الحصري في الأعمال القومية القسم الأول،ص ص 99 – 100.

الثقافية تمثيل للحياة العملية التي هي من خصائص الإجتماع الإنساني حتى يمكن القول أن الثقافة الإنسانية و الدولة صنوان"[1].

و من البداهة بحال لدى سعادة أن تكون الدولة شأن ثقافي لأن وظيفتها الأساسية من وجهة النظر العصرية العناية بسياسة المجتمع و ترتيب علاقات أجزائه في شكل نظام يعين الحقوق و الواجبات أما بالعرف و العادة في الأصل و أما بالغلبة والإستبداد فهي إذن شأن من شؤون المجتمع المركب لا وجود لها إلا فيه. و هي بذلك شأن سياسي بحت و مع ذلك فهي ليست شأنا لا اجتماعيا فكما أن الدولة لا وجود لها إلا في المجتمع كذلك السياسة لا وجود لها بدون الإجتماع"[2]. لا يخفى التداخل فالدّولة من ناحية شأن سياسي و هي قبل ذلك لشأن ثقافي و قبل كليهما هي شأن إجتماعي.

و هو في ذلك تتمثل النظريات المختلفة فقالت نظرية بأنّ الدولة نشأت مع بدء الإنسانية،وقالت نظرية أخرى بأنّها تنشأ بعامل الحياة و لكنها تبقى في الحقيقة لتحقيق حياة حسنة الإنتظام[3]، كما أنّه يصنف الدّولة إلى ثلاثة أشكال رئيسية هي الديمقراطية والأوتوقراطية و الأرستقراطية أو هي ما عرف بحكم الشعب أو حكم الفرد المطلق أو حكم الأقليّة المفضلة.[4]

و مازالت أوجه الدولة لدى سعادة في التشكل حيث نجده يقدم لنا مفهوما للدولة التاريخية التي شكلت الإدارات و سجلت الحقوق [5] القانونية و مما تقدم تظهر لنا صورة جلية عن كيفية نشوء الدولة في تصور سعادة التي يرى فيها إتصال بعامل الحياة الإنسانية ومنذ نشأت أصبحت هي شخصية المجتمع و صورته يعظم بعظمتها و يصغر بصغرها[6].

و يستشهد على ذلك بأن إبن خلدون في مقدمته قد قصر إجتهاده على تعريف شكل واحد للمتحد الإجتماعي ألا و هو الدولة. فالدولة هي التي صهرت جماعات متباينة في بوتقة واحدة و كونت من المزيج واحدة نظامية و الحقيقة أنّ الدولة ما كادت تشعر بوجودها وكونها سلطة في المجتمع حتى أخذت تسيطر على المجتمع و تصرفه في أغراضها، الدولة

---

1 سعادة: نشوء الأمم. طلاس للدراسات و الترجمة و النشر. بيروت ط 1. 1986. ص 130.
2 المصدر نفسه،ص 130.
3 المصدر السابق،ص 131.
4 المصدر السابق ،ص .150.
5 المصدر السابق، ص 155.
6 المصدر السابق ،ص 157.

هي التي تشكل المجتمع و تعين مداه و تكيف شؤون حياته و تمثل شخصيته. هكذا نجد الدولة المنبثقة مع فجر التاريخ و هكذا تنشأ دول التاريخ[1].

و بالتالي، يضعنا سعادة أمام جدلية ثنائية التاريخ و الدولة، فالدولة صانعة التاريخ من حيث هي دولة تاريخية منبثقة مع فجر التاريخ[2]، و هو يعطي الجانب التاريخي في نشوء الدولة و الأمم أهمية كبرى فالتاريخ برأيه هو المحدد لهوية الشعوب و الأمم. فمن رحم التاريخ تولد الأمّة و في صلب التاريخ تتشكل الهويّة الثقافية للشعوب فقد نجد تماثل لأهمية التاريخ كمقوم من مقومات الأمة و القومية لدى المنظر القومي قسطنطين زريق الذي أولى للتاريخ أهمية كبرى في حياة الشعوب وكمقوم من مقومات القومية العربية فعمل على التاريخ بعقلية المنظر والباحث والمؤرخ فبحث في أركولوجيا التاريخ في كتاب قيم "نحن والتاريخ" كما نخلص إلى أن اللغة و الدين لم تكن من مقومات قومية سعادة.

2- النزعة الشوفنية في عقيدة سعادة القومية:

بعد أن وضح لنا أنطون سعادة مفهومه للدولة التاريخية التي ترتكز على وحدة الثقافة أو هي صانعة لثقافة الشعوب لتبلغ بتصوره إلى الدولة الثقافية التاريخية إلا أن هناك شعوب شقيقة للشعوب الثقافية غير أنها عاجزة لظروفها الخاصة عن بلوغ مرتبة الدولة الثقافية التاريخية و هم العرب و المغول ففي بلاد العرب أوجد **محمد** الدولة الدينية التي ما لبثت أن إنتقلت إلى خارج بلاد العرب حيث دخلت في حوزة الشعوب الثقافية المنشئة للدول[3].

إن العنصر العربي عند سعادة مثله مثل المغول يفتقر إلى الثقافة و لم يصل إلى مرتبة الدولة الثقافية و المرحلة الوحيدة التي عرفت فيها الشعوب العربية الثقافة كان إثر الفتوحات و بتصدير الدولة الدينية إلى خارج بلاد العرب.

و الحال نفسه **"في بلاد المغول المشهورين بفروسيتهم و قوة سياستهم بشأن بعض الدول دخلت التاريخ و قامت بفتوحات واسعة خصوصا في الصين التي دخلها أتباع جنكيز خان و الهند، و لكن شعوب المغول الباقية كالقلموق فإن دولتهم تشبه الدولة في بلاد العرب من حيث أنها دولة قبائل يؤلف العرف نصوص حقوقها والأوامر و النواهي الدينية شرعها"**[4].

---

1 سعادة: نشوء الأمم ،ص 157.
2 المصدر السابق، نفس الصفحة.
3 المصدر السابق، ص 159 .
4 المصدر السابق، نفس الصفحة .

و رغم إنتقاده للدّولة الدّينية و إقراره بتوجهه العلماني إلاّ أنّه كذلك يقر بأن الدولة التاريخية نفسها مستندة في بدئها على أساس ديني... و لكن الدولة التاريخية إستمرت وتطورت مع تطور الشعوب[1].

و في إتجاه تأكيده على تميز و خصوصية الدولة و القومية السورية يقوم سعادة بعملية المفاضلة ضمنيا تلميحا حينا و تصريحا حينا آخر بأفضلية العنصر و الجنس والسلالة السورية على غيرها من العرب حيث يقول "يصعب كثيرا على السوري العريق في المدنية والفلسفة العقلية أن يتصور اليوم حالة الأوهام التي كانت للإنسان الأوّل و التي لا يزال عليها بعض الشعوب الإبتدائية و الملازمة للفطرة" [2].

و ما مردّ خصوصية المجتمع السوري و السلالة السورية إلاّ خصوصية الدّولة حيث يقرّ بأنّ اتجاها خاصا في الدولة نشأ في سورية كان له شأن غير الشأن العام الذي كان للدول في مصر و الصين. و نرجع أن السبب الأقوى في نشوء هذا الاتجاه هو البيئة السورية المتنوعة خصوصا الشاطئ السوري، فإن البحر لم يكن للسوريين ما كأنّه لأقوام البلدان الأخرى حدا يجب الوقوف عنده، **و من هذا الواقع ندرك أن التاريخ غير مكتوب على الأديم فهو غير حتمي.**

كما تظهر أقوال و كتابات كثير من السوريين في أعصر الخمول القومي وأوضحها العبارة أن سورية جسر بين الشرق و الغرب أي أن تاريخها مقرر في موقعها، و الحقيقة أن الأرض تقدم الممكنات الإضطراريات أو الحتميات و هذا يعني أن الأرض هي الجهة الإيجابية من التاريخ لا الجهة السلبية.[3]

إلا أن الحقيقة المرة التي تألمت منها سورية منذ أقدم العصورها إلى اليوم هو كونها موازية من الجنوب للصحراء الهاجمة على أرضها و أنها معرضة دائما لتسلط تيارات من هجرة القبائل المتبدية عليها.

بالتّالي، فإنّ معظم هم سعادة و خوفه هو هجوم التتار- مجازا- العرب قبائل الصحراء، البدو الرحل، فليس هناك من مرادف لكلمة "عرب" أو "عروبة" إلا "البدو" و"البداوة" والشواهد على ذلك كثيرة فيقول "و في شرقنا الأدنى نرى العرب يسدون حاجاتهم من الماشية مباشرة كتناول لبن النوق و التقاطهم التمر و تربية الإبل أهم شؤونهم

---

[1] المصدر السابق، ص 160 .
[2] المصدر السابق، ص 148.
[3] المصدر السابق، ص 168.

الاقتصادية وترقى حياتهم إلى رعاية الماشية و تربية الخيل و بيوتهم شعر و وبر و كذلك لباسهم"[1]

في موضع آخر يميز فيه بين السوريين و العرب و بين إقتران العروبة بالصحراء والبداوة "**لو لا علو هذه الجبال- أي جبال لبنان- و إلا نهر المتدفقة منها لكانت الصحراء عمت البلاد و لكنا تحولنا إلى عرب أي صحراويين من العربة الصحراء**"[2] .

فالعرب هم سكان العربة و كما أن السوريين هم سكان سوريا[3] و لمزيد التوضيح والتحديد بالعرب للذين هم من عالم مختلف عن السوريين يقول سعادة: "يوجد عالم يدعى العالم العربي و السبب في دعوة هذا العالم كذلك سببا لغوي ديني في الأساس، فهنالك عالم عربي باللسان و يمكن أن نتدرج و نقول عالم عربي بالدين يحمل كثيرا من بيئة العرب وحاجاتها، و نفسياتها و الذي هو أهم عامل يصل بين أمم العالم العربي اللسان"[4]

و يتجاوز سعادة الحد في التطرّف و إحتقار العنصر العربي يقسم رؤية عنصرية لقوميته السورية على أساس " النقاء السلالي" و "التفوق السلالي" و هو مبدأ نتاج مبدأ آخر و هو مبدأ "الاستعداد الفطري السلالي" فيقول سعادة: "لابد من الاعتراف بواقع الفوارق السلالية و وجود سلالات ثقافية و سلالات منحطة و بمبدأ التجانس و التباين الدموي أو العرقي. و بهذا المبدأ يمكننا أن نفهم أسباب تفوق السوريين النفسي الذي لا يعود إلى المزيج المطلق بل إلى نوعية المزيج المتجانس الممتاز و المجانسة تجانسا قويا و نوعية البيئة"[5].

"إنّ الانسانية مقسمة إلى سلالات راقية ممتازة و سلالات منحطة"[6].

و يعطي مثالا تاريخيا على ذلك بأن العرب عجزوا عن النهضة في شمال إفريقيا بسبب إختلاطهم مع البربر، و لأدق على مثال ذلك كون الفنيقيين بسبب احتفاظهم بسلامة فطرتهم تمكنوا من ذلك فالكنعانيون الفنيقيون إستعملوا الشاطئ الإفريكي و لكنهم لم يساووا في الحقوق بينهم و بين شعوب شمال إفريكية الذين أخضعوهم و كانوا من سلالة أحطّ من سلالتهم فإحتفظ السوريون الكنعانيون بسلامة فطرتهم ...و إحتفظوا بسيادتهم على الافريكيين

---

[1] سعادة: الأعمال الكاملة ج 5، ص 63.
[2] سعادة: **حاربنا العروبة الوهمية لنقيم العروبة الواقعية**، ص 130. و ذكره الحصري في الأعمال القومية. القسم الأول ص 96.
[3] المصدر السابق نفس الصفحة.
[4] المصدر السابق: **تعاليم و شروح في العقيدة القومية الاجتماعية** ص 113 و ذكرها الحصري في القسم الأوّل من الأعمال الكاملة ص 97.
[5] أوردة زويا (لبيب): **تحليل و تقييم الحزب القومي الإجتماعي** "ترجمة ومناقشة ونقد جوزيف الشويري – دار ابن خلدون- بيروت 1973.ص 58.
[6] المرجع السابق ص 58.

و بقوتهم و لذلك أمكن أن ينشئوا إمبراطورية عظيمة كادت تسحق رومية....
أما العرب فعلى عكس السوريين فإنهم إختلطوا بأقوام من سلالات الزنوج فدخل في المزيج العربي عرق من سلالات منحطة و لو لا أن العدنانيين منهم الذين هم من الأرومة الكنعانية حافظوا بعامل البداوة على مجموع عرقي جيد الفطرة لما أمكن العرب القيام بنهضة الفتح الديني المحمدي[1].

و يصف سعادة المزيج السلالي السوري وصفا عنصريا أكثر وضوحا "الشعب السوري راقي جدّا بمزيجه السلالي المتجانس الذي مكنه من إنشاء الثقافة المادية والروحية[2] و على الطريقة النزعة النازية يمضي سعادة في تجلياته العنصرية إلى حد تقديم مبرّرات بيولوجية لتفوق العنصر السوري و تميّزه و ذلك بإعتماد تشخيص بيولوجي لشكل جمجمة الرأس السوري فإذا نظرنا إلى شكل الرأس السوري وجدناه شكلا مستوفي المطالب لدماغ قومي تام في إمكانيات خصائصه فالجبهة عالية متقدمة تسمح لمركز الفكر والإدراك في الدماغ بالحرية و نمو المقدرة وعلو قمة الرأس وبروز القحف يسمحان للحواس ولمركز الشعور ببلوغ كل قوتها الطبيعية[3] و هو هوس مبالغ فيه بالجنس السوري.

3- مجابهة شوفينية سعادة بالنّقد:

و هذه الروح العنصرية جعلت الحزب القومي السوري يقارن بالأحزاب الفاشية في إيطاليا وألمانيا حتى أن أحد رموزه القيادية **جوزيف شويري** الذي صار يقود جناح اليسار المتمركس في الحزب حيث يؤكد أن الحزب السوري القومي الاجتماعي قد نشأ حزبا فاشيا برجوازيا صغيرا اتخذ طابعا وطنيا كبداية إنطلاقة...[4]"

هذا و قد واجهت النظرية القومية الحزب القومي السوري بالنقد خاصة من قبل المنظر القومي ساطع الحصري الذي يقول **"فالأمة التي تغدو عند سعادة كيانا قائما بذاته ولذاته هي بالتحديد الأمة في مفهومها الفاشي الصافي الاصيل... هي المطلق الذي يأخذ مكان الله عند المؤمنين... من خلالها يفسر الوجود الإنساني و حركة التاريخ"[5].**

---

[1] أوردة زويا (لبيب) المرجع السابق،ص 60 ،
[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.
[3] المرجع السابق، ص 5.
[4] أنظر: حنبلاط (كمال): **أضواء على حقيقة القضية القومية الإجتماعية السورية** ،ج 2 الفكرة القومية، ملاحق بقلم جميل صوايا، ص 91.
[5] الحصري (ساطع). **العروبة بين دعاتها و معارضيها مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت 1984، ص 72.

و كما ضمن قسطنطين رزيق نقده لهذه النزعة الشوفينية في بحث في "القومية والجنس" ردّا على الدعوة إلى الفينيقية في لبنان و إمتاز هذا البحث بأمور ثلاث كونه ريادي أو أقرب إلى الريادية و علمي قاطع و تقدّمي إنساني بعيد عن العنصرية لينفي عن القومية سمة العنصرية "**فما كانت القومية يوما لتبنى على حجم جمجمة الرأس أو لون البشرة أو تركيب الشعر بل على أسس إجتماعية و عقلية و روحية أقوى أثرا في تكوين الأمم**"[1].

كما أنّه يرى أن العرب "هم من كانت لغتهم العربية أو من يقطنون البلاد العربية وليست لهم في الحالتين أية عصبية تمنعهم من الإندماج في القومية العربية"[2].

و هي المادة الثالثة من الكتاب الأحمر الذي شارك د. زريق في وضعها كما تقر المادة الخامسة بنبذ العصبيات "**لزوم العصبية العربية وحدها يحرم العربي العصبيات التي تضعف العصبية العربية كالعصبيات الطائفية و العنصرية و الطبقية و الإقليمية و القبلية والعائلية وأشباهها...**"[3]

و بالتّالي فإن القومية عند قسطنطين زريق: "**تقوم لا على الجنس بل على الوحدة في اللغة و الثقافة و الجهاد الماضي و المصلحة الحاضرة و الآمال المشرقة إلى الأمام و هذا شأن كل فكرة قومية صحيحة**"[4].

أمّا ساطع الحصري فقد ركز على أهم النقاط التي يرتكز عليها النقد في هذا الخصوص.

أوّلا: إعطاء دورا رئيسيا لتأثير الطبيعة في سير التاريخ و نشوء الأمم "لا أمة على الإطلاق بدون قطر معين محدد".

ثانيا: التغاضي عن دور "اللغة".

و يرد على النقطة الأولى بأن هناك أمم لا يمكن نفي وجودها برغم عدم توفر هذا العنصر- القطر- و من الأمثلة على ذلك الأرمن المبعثرون في أقطار عديدة، كما أن عدة أقطار تشمل عدة قوميات إننا نحد في بعض الأقطار أمم متشابكة تشابكا غريبا... ربما كانت بلاد البلقان، و لا سيما القطر المعروف بإسم ماكدونيا من أشهر الأمثلة على ذلك كان يلاحظ

---

[1] نقلا عن: **قسطنطين زريق 65 عاما من العطاء**، تحرير أنيس الصايغ و آخرون مكتبة بيسان للنشر و التوزيع و الإعلام بيروت ط 1، 1996، ص 35 .

[2] المصدر السابق،ص 67 .

[3] المرجع السابق،ص 68.

[4] زريق: **الوعي القومي**: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي دار مكشوف بيروت ط 3، 1940.

في منطقة واحدة قرى بلغارية مبثوثة بين قرى يونانية و أخرى ألبانية كما يلاحظ في قرية واحدة جماعات من البلغار مختلطين مع جماعات من اليونان و الألبان و الأتراك...[1]

أمّا في خصوص اللغة فإن الحصري يرد على فكرة سعادة في إعتبار أن اللغة و سيلة من وسائل الإجتماع لا بسبب من أسبابه. إنها أمر حادث بالاجتماع في الأصل لأنّ الاجتماع أمر حادث باللغة[2] و في رأي الحصري لو لم تكن اللغة لما تميّزت الجماعات البشرية عن قطعان الماشية[3] و برأي سعادة "أنّ الأمّة قد تقبل لغة جديدة و مع ذلك لا تفقد خصائصها القومية الأخرى".

يعقب الحصري بالقول: **"لا أدري ماذا يبقى للأمة من الخصائص القوميّة بعد أن تفقد لغتها و تفقد معها بطبيعة الحال تراثها الأدبي و الثقافي و عواملها النفسية و أهدافها و مثلها العليا؟"**[4]

أمّا عن المفارقات الموجودة بفلسفة سعادة القومية كونه أنكر العراق ثم عاد بعد سنوات ليضم بلاد العراق إلى الخارطة الجغرافية للهلال الخصيب أو سوريا الشرقية فإن الحصري ينتقد هذا التحول بقوله: "ما من ملاحظة جغرافية تستطيع أن تربط اللاذقية مثلا بالبصرة أو سهولا حلت بأسوار العمارة... إن الرابطة التي تربط هذه البلاد التي إعتبرها سعادة نفسه قصرا واحدا هي رابطة اللغة و التاريخ لا رابطة البيئة و المناخ و الطبيعة. ولكن مؤسس الحزب السوري القومي لم يشأ أن يعترف بأهمية رابطة اللغة و التاريخ لأنه شعر بان الإعتراف بهذه الرابطة قد يضطره إلى توسيع نطاق القومية التي يدعو إليها و لذلك راح يحاول أن يختلق روابط جغرافية..."

كما يشير الحصري في خصوص عنصري اللغة و الأرض على انه "إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة الأحوال الطبيعية و المناخية رأينا أن سوريا تشبه تونس أكثر مما تشبه العراق و العراق يشبه مصر أكثر مما يشبه سوري. إن أنطون سعادة نفسه يربط في جميع كتاباته قرطاجنة بسورية فكيف يسوغ له أن لا يعترف بوجود رابطة محكمة بين سوريا وتونس؟ إنه يدخل قرطاجنة و القرطاجيين في عدد المفاخر القومية السورية فبأي حق يخرج الأندلس و الأندلسيين من نطاق المفاخر".[5]

---

[1] الحصري: العروبة بين دعاتها و معارضيها، مصدر سابق، ص 73.
[2] المصدر السابق، ص ص 73- 74 .
[3] المصدر السابق، ص 74.
[4] المصدر السابق، ص 94.
[5] المصدر السابق، ص 106.

هذا و لقد واجه الحزب القومي السوري النقد من قبل كلّ خصومه أحزابا أو تيارات أو مفكرين بدءا بدعاة النظريّة الفينيقية ممثلين في الكتائب اللبنانية و جريدة (العمل) مرورا بالحزب الإشتراكي التقدّمي اللبناني و الأحزاب الشيوعية و إنتهاءا بالقوميين هذا فضلا عن النقد الداخلي من داخل الحزب ذاته.

و مجمل القول، فإنّ التيار القومي العربي قد وعى منذ البداية بالخطر الذي يشكله التوجه الإقليمي حيث أولى ساطع الحصري إهتماما بالإقليمية[1] باعتبارها مع الاستعمار الإمبريالي ألدّ أعداء الوحدة العربية فلم يغفل الخطر الداخلي للعقائد الإقليمية التي اعترضت إنتشار العروبة و قيام الوحدة.

---

[1] أنظر كتابات ساطع الحصري "العروبة أولا" ط 1 أوائل 1955 فيه رد على كل النزعات الإقليمية، الرابطة الإفريقية والإسلامية رابطة البحر المتوسط، النزعة الفرعونية رابطة العروبة و كذلك "دفاع عن العروبة" ط 1 لسنة 1956 و فيه رد على القومية الاعتباطية التي دعا إليها سعادة. و كذلك العروبة بين دعاتها و معارضيها: فصل "أنطون سعادة و حزبه" من ص 59إلى ص 91. تعرض فيه بالنقد لأراء سعادة العلمية في نظرات في كتاب نشوء الأمم و حول اللغة و القومية ونقد أرائه السياسية.

الخـــاتـــمـــة

و استكمالا لما تضمنته الأطروحة، و في ضوء فصولها و مباحثها يمكننا أن نخلّص إلى جملة النتائج، في سياقها التاريخي هي حقائق ترسخت في اللاوعي قبل الوعي العربي، و حُفرت في ذاكرة تاريخه و حكمت على واقعه بالشتات.

و في البدء علينا الإقرار بأنّا لا ندعي بأنّ الأطروحة بفصولها و مباحثها قد جاءت بكلمة الفصل في الإشكاليات الرئيسية التي تعرضنا لها إلا أننا نكون من خلال هذه الأطروحة قد ولجنا أبوابا كانت موصدة و حاولنا أن نتقصى إشكالية القومية في سياقها الفكري و الحضاري والإيديولوجي في الوعي العربي وفق رؤى مناهضة وهي إشكالية عصية على البحث و مستجدة على الدوام لخاصيتها الزئبقية. و خاضعة لصيرورة تاريخية و لجدل فكري لا متناهي بين ثنائيات: كالإسلام و العروبة، الدولة الدينية و الدولة العلمانية، دولة الوحدة وواقع الدولة القطرية. الوحدة القوميّة و الأممية إسلامية أو شيوعية. الصراع حول دائرة الانتماء و الهويّة، قومية أم إسلامية أو أممية، صراع حول مقومات هذه الهويّة: لغوية، أم دينية أم اقتصادية أو جغرافية.

و بالتّالي ، فإنّ ما تمخضت عنه الأطروحة من نتائج ذات صبغة تقييمية نقدية يلخّص طبيعة العلائق بين القومية كإيديولوجية بمختلف التيارات الفكرية و الإيديولوجية المناهضة لها في حدود الفترة الزمنية التي هي موضوع بحثنا و عند تخوم لحظة التمفصّل التاريخية في الوعي العربي النكسة، أو نقطة الرجوع إلى الصفر، تؤكد انحسار المدّ القومي و إفلاس النظرية التقليدية و نهاية الإيديولوجيا: تراجع القوميّة في صراعها مع التيار السلفي الأصولي، و تقهقر الفكرة القومية مع هزيمة يونيو مقابل المد الإسلامي و انتشار الحركات الإسلامية.

حيث كان التعارض على أشده بين الفكر القومي و الايديولوجيا القومية و الحركات الأصولية رغم الإقرار بأن لا تعارض بين الدين و القومية و بأن العروبة و الإسلام وجهان لحقيقة واحدة في التاريخ و بان "تنظيم الإسلام صار وحدة عربية قومية"[1]، فلم تستفد النظرية القومية من تسليمها بالتعارض بين العروبة و الإسلام أو تسليمها بالعلمانية المعتدلة، مثلما نجده في مقال لميشيل عفلق عام 1941 "لو أعطونا ملك الأرض ولو أعطونا اليوم أو في أي وقت الدولة العربية التي تتحقق فيها أهداف البعث (وحدة،حرية،اشتراكية) و قالوا أنّ الإيمان (الديني) سيكون مفقودا من حياة البشر الذين يكونون هذه الدولة المثلى، لقلنا إننا نفضل أن نبقى أمّة مجزأة، و أمّة مستعمرة و مستغلّة، مظلومة و مستعبدة، حتى نصل من خلال الآلام، من خلال

[1] قرقوط(ذوقان):**العروبة و الاسلام وجهان لحقيقة واحدة في التاريخ**،عن مجلة الوحدة،السنة الخامسة،عدد52، 1989، ص193، 210 .

الصراع بيننا و بين قدرنا، بيننا و بين أنفسنا، إلى اكتشاف حقيقتنا الإنسانية التي لا تقاس بالمادة. فالإيمان هنا يتضمن الإيمان بالله،وهو في أعماق كل إنسان و في أعماق كلّ إنسان عربي"[1]

و قد يكون مردّه ذلك غياب مفهوم الدولة عن الواقع العربي ردحا من الزمن في حين اختلط مفهوم الأمّة على العرب نتيجة العلاقات التاريخية بين العروبة و الإسلام و كذلك بين العرب و المسلمين و سيادة المفهوم الإسلامي للأمة. فكان لزاما أن تحسم المسألة المتعلقة بوجود الأمة: فالعرب أمة و الإسلام دين و كون معظم العرب مسلمين لا يلغي وجود الأمة العربية. كما لا يلغي وجود الأمم الأخرى التي يعتنق معظم أبنائها الإسلام. في المقابل نجد تشبثا لدى كل الحركات الإسلامية باتجاهاتها على أن لا قومية في الإسلام، و لا دولة قومية في الإسلام و ما القومية إلا بدعة أوروبية معادية للدين.

و قد أسفر الصدام بين القومية و الإسلام السياسي عن إشكالية من أهم نقاط الخلاف ألا وهي العلمانية في مقابل التطبيق الحرفي للشرع. و قد أفادنا البحث بأن مفهوم العلمانية يعد من أكثر الموضوعات حساسية في الفكر العربي الحديث بمختلف تياراته المتناهضة و المتصادمة فيما بينها و أن هذا المفهوم ظل متأرجحا بين الرفض و القبول و أصبحت العلمنة حديثا نظاما عقلانيا ينظم العلاقات بين الأفراد و الجماعات و المؤسسات فيما بينها و في علاقتها بالدولة على أساس مبادئ و قوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي يتساوى أمامها جميع أعضاء المجتمع و فئاته بصرف النظر عن الانتماءات و الخلفيات و أنا لنذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور هشام جعيط من ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني و المؤسسات الاجتماعية و القانونية و الأخلاقية ممارسة. لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة و بعض عناصر السلوك الأخلاقي و الاجتماعي و بنية الشخصية الجماعية و العقيدة الإسلامية"[2]

و بالتالي فإن العلمانية عكس ما يقول نقادها ليست نتاج مجتمع معين في مرحلة معينة من تطوره. و إنما هي حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مهدد بطغيان التفكير الغيبي السلطوي و محاولة لصد تيار ظلامي تساعده قوى داخلية و خارجية عاتية و في إطار فضفاض شديد الاتساع يمكن أن يحتوي في داخله على شتى أنواع المواقف السياسية و الإيديولوجية.فمن الممكن أن نجد علماني يميني و علماني يساري و علماني ليبرالي و علماني

[1] عفلق:في سبيل البعث،مصدر سابق،ص39.

[2] د.جعيط هشام:الشخصية العربية – الاسلامية و المصير العربي،نقله إلى العربية،المنجي الصيادي ،دار الطليعة،ط1 ماي 1984 ،ص112.

ماركسي، و علماني متدين و علماني غير متدين. و بالتّالي،تكون العلمانية ضرورة حضارية سواء كالحرية و الديمقراطية وهو ما أقره أركون بأن العلمنة "إحدى مكتسبات و فتوحات الروح البشرية"[1]

و ما دعا إليه حليم بركات بقوله:"أرى العلمنة مرتبطة بحاجات المجتمع العربي و منبثقة عنها، و منها الحاجة إلى صهر الفئات الاجتماعية و تعزيز الاندماج الاجتماعي، و تساوي المواطنين أمام القوانين بصرف النظر عن انتماءاتهم، و الحد من إساءة استعمال الدين من قبل السلطات، و المساواة بين الرجل و المرأة و الحد من الاتجاه السلفي، و ترسيخ الثقافة العلمية و اعتبار القوانين و الحكم تعبيرا عن صراع اجتماعي و ليست تعبيرا عن إرادة إلهية.فالحاكم حاكم بإرادة طبقات معينة و ليس حاكما بإرادة سماوية، و من الضروري استبدال الأنظمة الطائفية كما في إسرائيل و لبنان بأنظمة علمانية"[2]

كما أنّ العلمانية ليست الكفر بل بحث عن المعرفة يدخل فيه الدين، تقول بالدين و تبحث فيه بحثا علميا و لا تقصد هدمه البتة. وهو ما جاء على لسان أركون:"أوروبا علمنت الفكر و نحن لا نزال نستره بحجاب قدسي..هدف لكل موقف علمي هو فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي"[3] .وهو ما عبر عنه أنطون سعادة بقوله:"كلما كان الشعب متأخرا في الارتقاء الفكري الفلسفي كلما كان الديني أفعل في السيطرة على العقلية"[4] حيث انتقد بشدة التيارات الدينية و الطائفية التي تتنكر للمبدأ القومي أو تسعى لإخضاعه لسيطرتها فتمسك بالعلمانية كجزء لا يتجزأ من تصوره القومي و تشكله السياسي.

و مثلما رأينا أن تصوّر سعادة للأمّة جاء في سياق الدفاع عن الوطنية السورية ضدّ النزعات الطائفية و التيار القومي اللغوي و السياسة الاستعمارية و رأى كون وجود الدولة الكامل لا يبرز إلّا في ظلّ الدّولة الديمقراطية. إلا أننا نستنتج اتفاقه مع التيار القومي في مطلب العلمانية.

كما نخلّص إلى نتيجة ثانية مفادها تراجع المدّ القومي أمام الماركسية بالنسبة لأغلب الاتجاهات التقليدية و الجديدة فان القومية تمثل الرجعية لكونها بنت البرجوازية و تعصبية و

---

[1] اركون(محمد):**العلمنة و الدين**، دار الساقي،بيروت،1989،ص9.

[2] انظر رد حليم بركات على المعقبين ،في **ندوة القومية العربية في الفكر و الممارسة**:وليد قزيها و مجموعة من المؤلفين – مركز دراسات الوحدة العربية ط3،1984،ص558.

[3] انظر:مجلة الإحياء العربي،العدد 5 اكتوبر 1989،حديث لمحمد اركون،ص13.

[4] سعادة:الآثار الكاملة،المجلد الخامس،ص161.

معادية للإنسانية و ضدّ صراع الطبقات و لأدلّ على ذلك من تحوّل حركة القوميين العرب بعد المرحلة الناصرية و النكسة إلى الاتجاه المعاكس فتبنّت الأطروحات الماركسية، بعد انهيار التركيب التقليدي للحركة و انبثاق تنظيمات ماركسية لينينية انتهجت طريقا جديدا منفصلا عن كل ما مثلته حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى ذات النزعة اليمينية أو ما مثلته في المرحلة الناصرية، فلم يبق في الحركة إلا الكوادر قيادية و القواعد ذات التوجهات الماركسية لينينية، حتى أن إسم حركة القوميين العرب لم يعد يعني لها أكثر من عبء تاريخي، فأنهت وجودها كحركة أو كحزب واحد و تحوّلت إلى فصائل ذات توجّهات ماركسية لينينية جديدة تخوض تجاربها في الأقطار التي تتواجد فيها.[1]

لم يكن خافيا العداء بين القومية و الشيوعية فلقد شنت القومية حربا على الشيوعيين و الشيوعية المحلية بشكل خاص و اعتبرت هذه الحرب حرب بقاء بين القومية و الشيوعية و كما يقول **الحكم دروزة**:"المعركة محتدمة بيننا و بين الشيوعية في الوطن العربي على الصعيدين السياسي و النضالي و التي يصح أن نطلق عليها تعبير تنازع البقاء بين القومية العربية و الشيوعية المحلية..هذه المعركة كانت في تقديرنا لا بد واقعة عاجلا أم آجلا". ذلك أن الحركة الشيوعية لا يمكن أبدا أن تكون جزءا من صلب تكوين الحركة القومية للأمة العربية.[2]

وهي حقائق تجعل من الحركة الشيوعية في الوطن العربي مناقضة على الخطّ المستقيم للحركة القومية و تصنفها بما لا يقبل أي تردد في صف القوى المعادية لأهداف العرب. فبماذا نفسر هذا التحوّل في صلب الحركات القومية و تغير العقيدة من قومية إلى شيوعية لينينية. هل هو إفلاس المشروع القومي أم هو الإحباط الذي دفع بالحركات إلى التخبط في المتناقضات الإيديولوجية و العقدية؟

إلّا أنّه يتوجب علينا الإقرار أن مواقف الشيوعيين العرب امتازت بالتذبذب و التضارب و أحيانا التناقض في مواقفهم حيال الحركة القومية و الوحدة العربية و قضية فلسطين التي هي بالنسبة إليهم ليست مناورة و لا استيطان بقدر ماهي صراع طبقي فكان أن همشوا القضية. و لكنهم كذلك مثلوا رافدا علمانيا ثريا و حركة جماهيرية لعبت دورا مهما في أحداث الوطن العربي و قضاياه السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، و كادت هذه الحركة الشيوعية في منتصف الخمسينات أن تصل إلى السلطة في سوريا و كذلك في العراق عام 1958 حيث

---

[1] انظر:إبراهيم،محسن:"**انهيار التركيب التقليدي للحركة،و انبثاق التنظيمات الماركسية اللينينية،عام 1969" في "لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين**:تقديم محسن إبراهيم،دار الطليعة،بيروت 1970،الفصل السادس،ص ص 112-129.

[2] دروزة الحكم:**الشيوعية المحلية و معركة العرب القومية**،دار الفجر الجديد،بيروت 1961،ص ص12-13.

اقتربوا جدا من السيطرة على السلطة. كما أنّ الثورة المصرية الاقتصادية و الاجتماعية قد تأثرت بهذا الفكر تأثيرا مباشرا. كما أخذت الأحزاب القومية العربية الكثير من أفكار الماركسيين الاقتصادية و الاجتماعية و جعلتها جزءا من برامجها التطورية في محاولة لصدها و تقييد نفوذها الشعبي. ومن المفارقات أن فعل ذلك أيضا الإسلاميون الذين قالوا بأنّ بعض أهداف الماركسية و الاشتراكية هي من جوهر تعاليم الإسلام و مبادئه.[1]

أمّا النتيجة الثالثة التي تبلورت من خلال الأطروحة، و هي عبارة عن حقيقة ثالثة لا يمكن أن تفندها الوقائع و لا التاريخ ألا وهي تراجع الفكر القومي و المنظومة القومية ، و الدعوة إلى الوحدة العربية، ودولة الوحدة و النزعة الوحدوية أمام سياسة التجزئة و الدولة القطرية و الدولة الأمّة و النزعة الإقليمية فلقد تصاعد منطق الدولة ضدّ منطق الأمّة العربية و العروبة، فالأقطار العربية باتت تفكر في كونها دولا يسري عليها من الأوضاع و السياسات مثلما يسري على أية دولة في العالم المعاصر. فاتخذت لنفسها هوية خاصة تنازعتها ثلاث هويات متنافسة إن لم تكن متناقضة الهوية الوطنية، القوميّة، و الدينية وكان من شأن كل اختيار ضمني أو صريح أن يحدث مشكلات داخلية أو إقليمية. فالدول القطرية اختارت أن تؤكد هوية "وطنية" قطرية نهائية صدمت مشاعر قطاع كبير من مواطنيها ممن يرنون إلى التواصل و الالتحام في جامعة سياسية حضارية أوسع مثل الأمّة العربية أو الأمّة الإسلامية. ولقد تفاقمت مشكلة الهويّة بخاصة مع عجز الدولة القطرية على حماية نفسها ضد الأخطار الخارجية العسكرية و ضد التبعية الاقتصادية.

و بالتّالي ، تمكن مشروع التجزئة من تأصيل ذاته في الوطن العربي مدعوما من كثير من الفعاليات السياسية، و بروز الانتماء القطري هذا المشروع الذي تجذر على حساب المشروع القومي في الدولة العربية الواحدة.

و انطلاقا من هويّة وطنية و بالنسبة لمعظم القوى المحلية الملتزمة بحدود الأقطار ، فليست الأقطار إلّا أوطانا و ليس سكانها إلّا شعوبا سماها بعضهم أمما. ولقد تعرّض مشروع الدولة العربية الواحدة كما تعرض موضوع الأمّة الواحدة لهجمات عنيفة و حملات تشكيك شديدة من الاتجاهات المختلفة التي تطرقنا إليها، دينيا و ماركسيا ووطنيا و هو ممّا يعرض المستقبل العربي كلّه للخطر.

---

[1] انظر روديسون ، مكسيم: الماركسية و العالم الإسلامي. ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت، ط1 جانفي/ كانون الثاني 1974، ص 323.

وكذلك الخدوري مجيد **الاتجاهات السياسية في العالم العربي** مرجع سابق،ص 134.

ومجمل القول، فإنّ كلّ التيارات الفكرية و السياسية المناهضة للطرح القومي لم تقدم المشروع البديل المنجز و تقريبا كانت كل المشاريع طوباوية و لم تتحقق في الواقع التاريخي، كما نذكر من خلال الطرح الإسلاموي للحركات الإسلامية لم نجد مشروعا واضحا حتى أنّ قطب الذي إعتمدناه كنموذج للتيار السلفي - الأصولي لم يقدم المشروع البديل و كل ما قدمه هو مشروع ضدّ المشروع القومي، و هل تحققت دولة البروليتاريا الدّولة الأمميّة الشيوعية و هل تحققت الدولة الأممية الإسلامية؟

كما أنّ التصوّرات الدّولة الإقليمية تلاشت و بقيت مجرّد فكرة حضارية، ما عدى الدولة القطرية فقد تجذرت في الواقع العربي و تاريخه[1] و أحبطت المشروع القومي في دولة الوحدة، و هناك دراسات إستشرافية ترى أن الحديث عن وحدة عربية قد يكون من منطلق واقع أزمة الدولة القطرية و هو ممّا يعتمل في فكر ناجي علوش و غيره من المنظرين للقومية الجديدة. و "على الرغم من وجود صعاب داخلية و خارجية كبيرة إلّا أنّ قوّة جماهيرنا العربية أكبر، و جماهيرنا موحدة باللّغة و التاريخ، موحدة بالهموم، موحدة بالفقر و القمع و الاضطهاد، موحدة بالمصالح و المطامح، و منها تبدأ الوحدة، لا من الأنظمة و الدول التي قامت على التجزئة و التخلّف و التبعية."[2] و بعيدا عن الروح الثورية فإنّ المشروع الوحدوي إصطدم "بواقع الهزيمة" و ما أكثر لحظات الهزائم و الانكسارات في الواقع العربي.

حيث شهدت فترة الستينات سلسلة من الانكسارات كان أهمها إجهاض التجربة الوحدوية السورية – المصرية شهر أيلول/سبتمبر 1961 و هزيمة العرب في حربها مع إسرائيل في حرب الأيام الستة يونيو 1967 فما الذي جرى خطأ ليعكس فكرا و إيديولوجيا تحرّرية ووحدوية إلى الهزيمة و تبعاتها من انحسار الفكر القومي، وردة وترد وقطرية و طائفية و تشذرم و ضعف.

تدلّ كلّ المؤشرات الموضوعية في نهاية الستينات على إخفاق المشروع الوحدوي الذي عملت على إرسائه في الخمسينات حركات سياسية عديدة كالناصرية و البعثية و من أهم هذه المؤشرات نجد فشل كل الصيغ الوحدوية.

- تراجع الفكر الوحدوي في مقابل المد الإسلامي و نشاط الحركات الإسلامية الأصولية
- عودة الطائفية و الإقليمية، ظهور الحروب الأهلية (لبنان و انقسامها إلى طوائف) .

---

[1] انظر:سويدان، ناصر الدين: **الأصول الواقعية للكيانات القطرية** ضمن نقد الفكر القومي عن مجلة الوحدة، الرباط، السنة الأولى، عدد 7 أفريل 1985، ص 41-53.

[2] علوش، ناجي: **المشروع القومي من الدفاع إلى الهجوم عن مجلة الوحدة – الرباط السنة الأولى، العدد 7 نيسان/ أفريل 1985، ص 28 .**

- عجز الدّولة القطرية على تحقيق التنمية و العدالة الاجتماعية.
- صعود التيار الأصولي، الذي وجد فيه الشباب ملاذا لهم من الإحباط و خيبة الآمال و العجز.
- "ظهور شرخ خطير...زاد من عمق و خطورة التشتت ألا وهو انقسام الأمّة إلى شعوب غنية أنانية متعجرفة، و شعوب كادحة يعامل مواطنوها في مطارات المتعجرفين بعنصرية أعتى و أقسى ممّا يعامل بها في بلدان الخصم التقليدي (الغرب) [1].

و السؤال هنا لماذا الفشل هل كان سببه عدم حاجة العَرب إلى الوحدة، أو استحالة تحقيقها نظرا لقصور في المشروع القديم أو خطأ في التصوّر؟

أفادنا البحث منذ البداية بأنّ النظريّة القوميّة و الايديولوجيا القومية قد واجهت أعداء، و تيارات مناهضة من الداخل و الخارج فإلى جانب هجمات الصهيونية و الامبريالية العالمية التي عملت جاهدة على تشجيع انتشار الحركات الأصولية لضرب التيارات المعادية للغرب الاستعماري الرأسمالي. و منها القومية و الماركسية و استخدامها للضغط على الأنظمة الحاكمة.

كذلك استفاد التيار الإسلامي و الحركات الأصولية من حالة القصور و الثغرات في المشروع القومي. لتثبت أن عصر القومية العربية قد ولى ليحلّ محله عصر الأصولية الإسلامية و ترسخ الأنظمة القطرية و تكريسها كل الاهتمام لسيادتها الوطنية و شؤونها الداخلية، و إلى جانب هذه العوامل الهدامة الخارجية فان وقوع القومية تحت وقع نرجسية المشروع و غياب النقد الذاتي و مراجعة الأخطاء و الانسياق في التجارب و غياب الديموقراطية في تجسيدها للمشروع الوحدوي بتنفيذها لعلمانية معتدلة، دخولها في عملية التنازلات من خلال الحوار مع التيارات المناهضة كلها عناصر تضافرت لنكسة و ضربة موجعة.

و بحيث أن إشكالية الفكر القومي أنه لم يستطع أن يرسخ ظاهرة الانسجام الطبيعي في إطار الأمة العربية لأنه لم يستخدم عبر أطروحات الفكرة القومية كأداة نضالية. و ظلّ يعالج القضايا الفكرية معالجة شبه طوباوية. فلم يطرح بشكل موضوعي وواضح المضامين الاجتماعية و الاقتصادية أي المشروع الحضاري القومي البديل لكافة المشاريع المطروحة في

[1] د.المرزوقي، منصف: **من أجل مشروع وحدوي جديد** ، عن مجلة الوحدة نقد الفكر القومي، الرباط، السنة الأولى عدد 7 نيسان/أفريل 1985، ص 29.

الوطن العربي سواء أكانت هي المشروع الإقليمي أم المشروع الأممي بتصوريه الإسلامي أو الماركسي.

ومن المآخذ التي أدت إلى فشل المشروع الوحدوي عجز الذين قاموا بالتنظير للفكر القومي عن انجاز ذلك المشروع القومي الحضاري المتكامل ممّا دفعهم إلى المزاوجة بين الأطروحات الليبرالية و الماركسية مثل تصوّر الفكر القومي لأداة الحكم و طبيعة العلاقات التي تفرزها هذه الأداة، أي تصوّر معنى قضية الحرية و قضية الديموقراطية من الناحية النظرية و من الناحية التطبيقية أغلب إنتاجات الفكر القومي تتوجه و تصب باتجاه الليبرالية. و هذه الليبرالية ليست فقط في الجانب السياسي و لكنها مجموعة الرؤى السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية المتطورة في أروبا و بالتالي فإنّ القبول بجزء منها هو حلّ تلفيقي إرتضاه الفكر القومي لنفسه.

حتى عندما تصدّى الفكر القومي لطرح البعد الاجتماعي و الاقتصادي برزت هذه الحلول التلفيقية أيضا عندما قالت القومية بالاشتراكية كانت فيها مراوحة بين الاشتراكية العربية و بين الاسترشاد بالماركسية بين القبول بدور الرأسمالية الوطنية و بين رفضها. فالقبول بدور البرجوازية و الرأسمالية و لو ضمن اتجاه آخر هو توكيد للعجز عن إدراك قوانين الصراع الاجتماعي داخل الوطن العربي.[1]

و نتائجه السلبية عدم القدرة على استنفار و إستثارة هذه القوى الاجتماعية لنقود الصراع الاجتماعي في داخل الوطن العربي و ذلك وفق عاملين ، العامل الاجتماعي، بتحقيق إنعتاقها أولا و العامل القومي، بتحقيق وحدتها باعتباره الإطار الواسع لتحقيق الإنعتاق الاجتماعي و الاقتصادي.[2]

ومن داخل الفكر القومي من منظور أحد المنظرين أحد المنظرين للفكر القومي نديم البيطار الذي قام بعملية المراجعة و نقد الفكر القومي. و بين حدود إشكالياته فانه يشخص أزمة العمل الوحدوي بإرجاعه إلى الأزمة بالوعي الوحدوي ذاته، و ليس بالضرورة يكون في النظرية و يقدم المثال على ذلك النظرية القومية الصهيونية "فالفكر الصهيوني و النظرية الصهيونية في الاحتلال و التوسع و العدوان مبنيان على أكثر المبادئ النظرية تخلفا و رجعية ،

---

[1] انظر: مداخلة جمعة الفزاني في ندوة: نقد الفكر القومي عن مجلة الوحدة، الرباط، السنة الأولى عدد 7، أفريل 1985، ص 69.

[2] الفزاني ، جمعة: عن المرجع السابق، نفس الصفحة.

إيمانا بالتفوق العنصري المقيت و تمجيد غريزة العدوان، فضلا عن الأساس الغيبي و الأسطوري الذي يميز الفكر الصهيوني عموما و رغم هذا فقد استطاع الصهاينة تحت سقف من هذه الأفكار الرجعية أن يحتلوا أراضينا و أن يحققوا أهدافهم الاجتماعية و أن يقيموا مجتمعا و مؤسسات تسير و تتطوّر رغما عنا".[1]

ومواصلة في سياق النقد الذاتي للقومية العربية و نظريتها فإنّ البيطار يذهب إلى كون الوجود القومي الواحد لا يعني حتمية دولة واحدة و بما أن ليس هناك من "ماهية" قومية تفرض هذه الدولة ، و بما أ، وحدة الشعور القومي تعود إلى خلفية تاريخية واحدة، وبما أن التجزئة تعني غياب هذه الخلفية و استبدالها بخلفيات متعددة تزداد تناقضا مع الوقت فان استمرارها يعني ترسيخها و الانزلاق في الإقليمية النهائية التي لا يفيد ضدها آنذاك أي عمل وحدوي.

"لهذا كان تحرير الفكر الوحدوي من أسطورة "الحتمية" الوحدوية و أشكالها المختلفة من مفهوم الوجود القومي الواحد الذي يفرز بوجوده الواحد هذه الحتمية و أشكالها.[2]

و إجابة على سؤال هل الشعوب العربية تريد فعلا الوحدة؟ قد تكون الإجابة في حجم الألم و المرارة التي وجدتها الشعوب العربية جراء الهزيمة و خسارتها المشروع الوحدوي. حيث لا يكون الألم كبيرا إلا بوجود خسارة كبيرة. و هذا ما وقع ، فهل ما خسره الغرب في حربه مع إسرائيل في الأيام الستة بفداحة ما خسرته اليابان جراء قنبلة هيروشيما؟

فقد أنتجت الهزيمة واقعا عربيا متأزم و مهزوم فكان لوقع الهزيمة صدمة كبرى في نفوس جل العرب و لا سيما الانتلجنسياالعربية.

و كنتاج لهزيمة 1967 صار لدينا جيل الهزيمة و ثقافة الهزيمة ، أدبيات النكبة و النكبة مجددا، أو النكسة، أو السقوط. فتبلورت خطابات المرارة و الإحباط و الانهزامية و العتمية، حيث أفرزت هزيمة يونيو 1967 مثقفين تخصصوا في نبش مقبرة الهزيمة فمنهم من تعايش معها، ومنهم من إرتزق منها، مجمعون على حصول الكارثة أمام تهاوي القيم و الأحلام و العجز أمام الواقع و فقدان البدائل المطروحة، إلى حد التسليم بالعجز العربي و مما جعل هذه الهزيمة شماعة تعلق عليها كلّ الإخفاقات العربية و انكساراتها و تبرير المواقف السلبية تجاه كل

---

[1] د.حاتم، صفوت: **الفكر القومي و الطريق إلى الوحدة العربية من قسطنطين زريق إلى نديم بيطار** عن مجلة الوحدة المرجع السابق،ص 102-103.

[2] البيطار، نديم: **حدود الهوية القومية نقد عام**، بيسان للنسر، بيروت، ط2، 2002،ص 229.

ما هو عربي سواء كان أدبي أو فكري أو سياسي و تملّص البعض من العروبة، و تملّص من الشعور بالانتماء إلى العروبة رمز الهزائم و النكسات.

و مجمل القول، فان أطروحتنا تنتهي بحدود 1967 تاريخ الهزيمة كما أجمع عليه، والذي كرس كانعكاس سلبي للخطاب المهزوم و ليؤكد الخطاب العربي الذي هو نتاج الهزيمة[1] في رؤية مأساوية للواقع العربي حقيقة إفلاس المشروع الإيديولوجي للفكر القومي العربي و أن بقي يدغدغ خيال الكثيرين، و إن كان هناك من يدعو إلى البحث في إيديولوجيا جديدة.

و السؤال الذي يطرح نفسه هل يمكن أن يُصنع مستقبل و الفكر أسير لحظة الهزيمة؟

و من المفارقات أن المجتمعات تؤرخ للانتصارات و العرب يؤرخون لفعل الهزيمة - ما قبل الهزيمة و ما بعد الهزيمة - فكان لا بدّ قبل كل شئ تجاوز ثقافة الهزيمة. فالهزيمة كانت لحظة حزينة في حياة الأمة و لكن ليست كل التاريخ و التاريخ الإنساني يعطي صورة عن شعوب تعرضت لانكسار و الهزائم و لكنها تجاوزت ذلك فالحرب العالمية و ما حصل لفرنسا أو ألمانيا و كيف أنّ اليابان ركعت تحت هول الكارثة و لكنهم تجاوزوا للسير قدما في البناء الحضاري و الرقي. فلماذا يبقى الواقع و الوعي العربي رهين محبسيه خوفه و هزائمه؟

و الحال أنّنا في القرن الواحد و العشرين أمام تحديات أكبر من حرب إسرائيل، حرب أكون أو لا أكونْ في خضم التيار الكوني الساعي إلى العولمة. سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا وحتى التصرف الأخلاقي السلوكي بحيث يتحول:"المجتمع الإنساني إلى نموذج واحد تنتفي فيه هوياتهم ، فكيف لمجتمع العربي أسير الهزيمة أن يواجه تيار العولمة أو أن يدخل في ما عرف بمنظومة صراع الحضارات.

[1] انظر : ياسين الحافظ، **الهزيمة و الايديولوجيا المهزومة**،و **النقد الذاتي بعد الهزيمة** لصادق جلال العظم، دار الطليعة بيروت 1971، و غازي توبة، **النكسة في بعدها الحضاري** مؤسسة الزعبي، ط1، 1973، ص 49-56. و **النهظة والسقوط في الفكر المصري الحديث** لغالي شكري ، عن دار الطليعة بيروت 1978 و محمد جلال كشك : النكسة والغزو الثقافي (دون مكان ولا ناشر) طبعة 2 ، 1969.

فهرس المصادر و المراجع*

I- المصادر:

1- القران الكريم

2- الأرسوزي، زكي: **الأعمال الكاملة**، ستة مجلدات، مطابع الإدارة السياسية، دمشق 1974

3- الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة الجزء الأول و الجزء الثاني الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1979،1981.

- **الكتابات السياسية**: المخزومي محمد، مطابع دار الفكر،ط2، 1965.

4- البزاز، عبد الرحمان: **هذه قوميتنا**، دار القلم، القاهرة، مصر، ط1، 1964

5- البنا، حسن: **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا**، دار الشهاب، القاهرة (د.ت).

رسائل الإمام الشهيد، دار القلم، بيروت(د.ت)

حسن النبا: **مذكرات الدعوة و الداعية**

المكتب الإسلامي،تقديم الأستاذ السيد أبي الحسن علي الحسيني الندوي

المكتب الإسلامي ط5، 1983.

6- بكداش، خالد: **الحزب الشيوعي في النضال لأجل الاستقلال و السيادة الوطنية**، بيروت 1944.

7- حتى، فيليب: **الاتجاه الحديث في الإسلام" الإسلام في نظر الغرب"** ترجمة إسحاق موسى الحسيني، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت 1953

8- حسين، طه: **مستقبل الثقافة في مصر**، دار المعارف ومطبعتها بمصر، القاهرة 1938

9- د.الحسيني، إسحاق موسى: **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت،1952.

10- الحصري، ساطع

- **أبحاث مختارة في القومية العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1985.

---

* رتب حسب ألقاب المؤلفين دون اعتبار "الـ"

أثبتنا في هذه القوائم المصادر و المراجع التي أحلنا عليها في متون الأطروحة دون غيرها من المصادر و المراجع الكثيرة التي أطلعنا في رحلة البحث و العمل الأكاديمي، صنفنا المصادر زمنيا في حدود سنة 1967.

- **آراء وأحاديث في القومية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1985
- **الإقليمية جذورها و بذورها**، مركز دراسات الوحدة العربية ط ماي 1975 .
- **البلاد العربية و الدولة العثمانية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1960 .
- **العروبة بين دعاتها و معارضيها**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1984
- **العروبة أولا**،1954 ضمن الأعمال القومية لساطع الحصري سلسلة التراث القومي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1 1985.
- **ماهي القومية**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1985

11- خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق و تقديم معن زيادة، دار الطليعة، بيروت ، 1978.

12- خوري، رئيف: **الفكر العربي الحديث**، دار المكشوف، بيروت،ط1،1943.

13-دروزة، الحكم: **الشيوعية المحلية و معركة العرب القومية**، مكتبة منيمنة، ط3، 1963.

14-دروزة، محمد عزة:

- **مشاكل العالم العربي الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية**، دار اليقظة،دمشق،1953، (شارك المؤلف بالكتاب في المباراة التي نظمتها جامعة الدول العربية عام 1952 حول نفس الموضوع)
- **الوحدة العربية مباحث في معالم الوطن العربي الكبير و مقومات وحدته**،المكتب التجاري،بيروت،ط1،1957.

15-الدهان، سامي: **عبد الرحمان الكواكبي**،دار المعارف،القاهرة 1958.

16-د.الدواليبي، معروف: **نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية** ،دار الكتاب الجديد،ط2،1966

17-الدوري، عبد العزيز: **التكوين التاريخي للأمة العربية**،**دراسة في الهوية و الوعي**،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 1984

- الجذور التاريخية للقومية العربية – دراسة في القومية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1960

18-رضا،محمد رشيد:**الوحدة الإسلامية و الإخوة الدينية و توحيد المذاهب**،طبعة المكتبة الإسلامية، دمشق (د.ت)

19-زريق قسطنطين:

- **الأعمال الكاملة**، 4 مجلدات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995.
- **الوعي القومي**،نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي،دار مكشوف،بيروت،ط3،1940
- **معنى النكبة مجددا**،دار العلم للملايين،بيروت 1967
- **نحن و المستقبل**، دار العلم للملايين، ط2، 1980
- **هذا العصر المتفجر نظرات في واقعنا واقع الإنسانية**، بيروت،ط1،1963

20-سعادة،أنطون:

- **الآثار الكاملة**، اثنا عشر مجلدا منشورات، عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت،1975.1984
- **المحاضرات العشر**،منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي،ط1 1948 ،ط5،بيروت 1959
- **شروح في العقيدة**، بيروت 1958
- **الإسلام في رسالتيه**: المسيحية و المحمدية،بيروت،ط3،1958
- **الصراع الفكري في الأدب السوري**، بيروت 1961
- **نشوء الأمم** ، دار طلاس، دمشق ط1،1986

21-السيد، لطفي: **مشكلة الحريات في العالم العربي**، دار الروائع، بيروت،ط1، 1959

22-الشهبندر، عبد الرحمان: **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**،ط1،1936

23-شيفر، بويد: **القومية، عرض و تحليل**، ترجمة، د.جعفرحصباك و عدنان الخميري ، مراجعة حسن علي الذنون و أحمد البدراوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1 1966

24-الصايغ، أنيس: **تطور المفهوم القومي عند العرب**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1961

25-عازوري، نجيب:**يقظة الأمة العربية**،ترجمة احمد أبو ملحم،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت،1973.

26-عبد الرازق، علي: **الإسلام و أصول الحكم**،نقد و تعليق الدكتور ممدوح حقي،منشورات،دار

مكتبة الحياة، بيروت 1978.

27-عبد الناصر،جمال: **الميثاق الوطني**، دار المسيرة،بيروت (ب.ت)

- **فلسفة الثورة**،دار المسيرة،بيروت،ب.ت
- **قال الرئيس:**روائع خالدة في أحاديث مصر الكبرى، القاهرة 1957
- **مجموعة خطب عبد الناصر** القسم الأول وزارة الإرشاد،القاهرة (دت)
- وثائق عبد الناصر: **خطب، أحاديث، تصريحات** 1968-1970، القاهرة (دت)

28-عبد الملك ،أنور:**مصر مجتمع جديد يديره العسكريون**، ط1، بيروت، فيفري 1964

29-عبده، محمد: **الأعمال الكاملة**: ستة أجزاء، جمع و تحقيق محمد عمارة،المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،1972-1974.

30-عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث** دار الطليعة للطباعة و النشر- بيروت،ط3،1962

- **مختارات من أقوال عفلق مؤسس حزب البعث** (ميشيل عفلق) المؤسسة العربية للدراسات و النشر بغداد،ط1،ماي 1979
- **مختارات من أقوال عفلق مؤسس حزب البعث** (ميشيل عفلق) المؤسسة العربية للدراسات و النشر بغداد،ط1،أيار/مايو 1975

31-عودة،عبد القادر: **الإسلام و أوضاعنا السياسية**، دار الكتاب العربي، القاهرة،1951

- **الإسلام بين جهل أبناءه و عجز علمائه**، طبعة مؤسسة الرسالة (دت)

32-فرح،الياس: **تطور الفكر الماركسي**، دار الطليعة، بيروت،1967.

33- قطب،السيد:

- الاسلام و مشكلات الحضارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1989 .
- **خصائص التصور الإسلامي و مقوماته**،دار الأحياء الكتب العربية،القاهرة،1962
- **معالم في الطريق**،مكتبة وهبة،القاهرة 1964
- **نحو مجتمع إسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان (دت)
- **هذا الدين**، مكتبة وهبة، ط4، القاهرة، (دت)

34- الكواكبي، عبد الرحمان: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1975.

- **أم القرى**:دراسة و تحقيق محمد عمارة: الأعمال الكاملة: الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة 1970.

35-لينين،فلاديمير التش:

- **المؤلفات الكاملة**،المجلد 1 و 2
- **الثورة الاشتراكية و حق الأمم في تقرير مصيرها ترجمة إلياس شاهين**،دار التقدم موسكو (دت)
- **الدولة و الثورة**،ترجمة إلياس شاهين،دار التقدم، موسكو (دت)
- **نصوص حول المسالة القومية**، ترجمة إلياس شاهين، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1972
- مقال: **"تساوي الأمم في الحقوق"**

36-ماركس و انقلز: **المادية التاريخية**، دار الفرابي، بيروت، 1975

37-مرقص،إلياس:

- **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1964.
- **الماركسية في عصرنا**: دار الطليعة، بيروت، ط1، 1965
- **الماركسية و الشرق**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1968
- **نقد الفكر القومي، الجزء الأول "ساطع الحصري"** منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1 جانفي 1966

38-المودودي، أبو الأعلى: المصطلحات الأربعة، ألفه سنة 1941 ترجمة محمد كامل ساق،دار القلم،ط8 دت

- **مفاهيم إسلامية حول الدين و الدولة**، تقديم خليل أحمد الحامدي، دار العلم، الكويت، ط4، **1983**
- **منهاج الانقلاب الإسلامي** ،محاضرة ألقاها سنة 1940 ضمن نظرية الإسلام السياسية بلاهور 1939 ، نقلها إلى العربية جليل حسن الإصلاحي ضمن كتاب "**نظرية الإسلام و هديه**".

39-موسى،سلامة: **الأدب للشعب**، سلامة موسى للنشر و التوزيع،مؤسسة

المعارف،بيروت،ط1،1956.

40-نسيب، حازم زكي: **القومية العربية: فكرتها، نشأتها**، ترجمة عبد الله شرارة، مراجعة برهان دجاني، دار بيروت، ط1، 1959

II- المراجع:

1- باللغة العربية:

1- إبراهيم، سعد الدين:

- **المسألة الاجتماعية بين التراث و تحديات العصر.**
- **الأقليات و الطوائف في الوطن العربي**، دراسة في توجهاتها العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984.

2- إبراهيم، محسن:

- **" لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين"**، تقديم محسن إبراهيم، دار الطليعة، بيروت، 1970

3- أبي الفضل، ربيعة، أنطون سعادة:

- **الناقد و الأديب المهجري**، مكتبة الدراسات العلمية بيروت ط1، 1992

4- أتاسي،جمال:

- **جمال عبد الناصر و التجربة الثورية إطلالة على فكره الاستراتيجي و التاريخي**، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2،1983 .

5- احمد، رفعت سيد:

- **الدين و الدولة و الثورة**،كتاب الهلال،القاهرة،1985

6- أحمد عبد الكريم:

- **القومية و المذاهب السياسية**، الهيئة العامة للتأليف و النشر ط1 ، 1970

7- أمين، سمير:

- **أزمة المجتمع العربي المعاصر**، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط6، 1996

8- أوميلي علي:

- **الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية**،دار التنوير للطباعة و النشر،بيروت،ط1 .1985

9- البشري، طارق:

- **الحركة السياسية في مصر 1945**، 1952، دار الشروق، بيروت 1983

10- بطاطو، حنا:

- **العراق (الكتاب الأول) الطبقات الاجتماعية و الحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،ط1، 1990

العراق(الكتاب الثاني):ترجمة عفيف الرزاز،مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1992

11-بلقزيز،عبد الاله :

- **القومية و العلمانية،الايدولوجيا و التاريخ**، دار الكلام للنشر و التوزيع، المغرب، 1989

12-بن سعيد، سعيد:

- **الفقه و السياسة**، دار الحداثة، بيروت، 1982 .

13-بن سلامة، بشير:

- **الشخصية التونسية خصائصها و مقوماتها**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر و التوزيع، تونس 1974

14-د.البيطار، نديم:

- **حدود الإقليمية الجديدة**، معهد الإنماء العربي، بيروت 19881
- **حدود اليسار الثوري**، دار الوحدة ، بيروت، 19882
- **جذور الإقليمية الجديدة**، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983
- **من التجزئة إلى الوحدة**، مركز دراسات الوحدة العربية النظرية الاقتصادية و الطريق إلى الوحدة، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983
- **حدود الهوية القومية**، نقد عام، بيسان للنشر و التوزيع، ط2 يناير/كانون الثاني 2002

15-توبة ،غازي:

- **النكسة في بعدها الحضاري**،مؤسسة الزعبي للطباعة و النشر،لبنان – سوريا،ط1، 1973

16-تابيرو، نوربير:

- **الكواكبي المفكر الثائر**، ترجمة علي سلامة، بيروت، ط1، 1968

17-الجابري، محمد عابد:

- **الخطاب العربي المعاصر**،دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988 .

- **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992

- **نحن و التراث**، قراءات في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980

18- د.جمعة، محمد علي:

نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر من خلال النصف الأول من القرن العشرين، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ط1، 1994

19-جنبلاط ، كمال:

- **أضواء على الحقيقة القومية الاجتماعية السورية (الفكرة القومية)**، الدار التقدمية، بيروت ، ط3، 1987

20-جدعان، فهمي:

- **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق، عمان ط1، 1988

21-د.جعيط،هشام:

- **الشخصية العربية الإسلامية،المصير العربي**،نقله إلى العربية د.المنجي الصيادي،دار الطليعة،بيروت ط1 أيار/مايو 1984.

22-الحاج، كمال:

- **موجز الفلسفة اللبنانية** ج2، بيروت (د.ت) 1984

23-الحافظ، ياسين:

- **الهزيمة و الايديولوجيا المهزومة**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1979

24-الحكيم، سليمان:

- **عبد الناصر و الإسلام "السياسة للدين أم الدين للسياسة"**(دراسة)، دار الكرمل للدراسات و الطباعة و النشر و التوزيع،دت.

25-الحلو،**يوسف خطار:**

- **من نافذتي.../مذكرات تعكس العمل النضالي**،دار الفارابي، بيروت، ط1، 1978

26-حنا،عبد الله:

- **الاتجاهات الفكرية في سوريا و لبنان(1920-1945)**، دار التقدم،دمشق،ط1
1973.
- **الحركة العمالية في سوريا و لبنان (1920-1945)**، دار دمشق،ط1،دمشق سبتمبر
1973
- **الحركة المناهضة للفاشية في سوريا و لبنان (1933-1945)**،دار
الفارابي،بيروت،ط1،ماي/ايار 1975.
- **القضية الزراعية و الحركات الفلاحية في سوريا و لبنان (1920-1945)**
جزءان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1978، ج2
-27- حنيري،زكي:
- **نهج مناواة الشيوعية ضمن: معاداة الشيوعية في العالم العربي**، دار الفارابي
بيروت،1974.
28- حوراني، البارت:
- **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، ترجمة كريم عزقول، دار
النهار، بيروت، ط3، 1977.
29- خدوري،مجيد:
- **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1972.
30-خليل ، محسن:
- **النظم السياسية و الدستور اللبناني**، دار النهضة العربية، بيروت، 1975
31-د.خيري ،سعاد:
- **فهد و النهج الماركسي اللينيني في قضايا الثورة**، دار الفارابي، بيروت، ط2،
أفريل/نيسان 1974
32-داود، ضياء الدين:
- **سنوات مع عبد الناصر**،دار الموقف العربي للصحافة و النشر و التوزيع، (دت.ط.)
- الناصرية: **دراسة بالوثائق في الفكر الناصري**، مطبعة الوطن العربي، بيروت،
(دت)
33-دندشلي، مصطفى:

- **حزب البعث الاشتراكي،1940-1964 ج1.الإيديولوجيا و التاريخ السياسي**،تعريب يوسف جباعي و مصطفى دندشلي، بيروت ط1، ديسمبر 1979

34-دياب، عز الدين:

- **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي في الوطن العربي "حزب البعث العربي الاشتراكي" نموذجا**،مكتبة مدبولي – القاهرة- دث (دكتوراه دولة في علم الاجتماع السياسي)

35-الراوي،عبد اللطيف:

- **عصبة مكافحة الصهيونية في العراق 1945- 1946/اليسار العراقي والمسالة الفلسطينية**، دار الجليل، دمشق ط1،1986

36-رزق، يونان لبيب:

- **الأحزاب المصرية قبل الثورة 1952**، مركز الدراسات السياسية و الإستراتيجية، القاهرة، 1977

37-رمضان،عبد العظيم:

- **عبد الناصر و أزمة مارس 1954**، مكتبة روز اليوسف، القاهرة 1976

38-رودنسون،مكسيم:

- **الماركسية و العالم الإسلامي**،ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة،ط1،جانفي 1974

- **الأمة،المسالة القومية،الوحدة العربية**،الماركسية،دار الحقيقة،بيروت،ط1،1979

39-الريس، محمد ضياء الدين:

- **الإسلام و الخلافة في العصر الحديث**،نقد كتاب:الإسلام و أصول الحكم، دار التراث، القاهرة 1976.

40-روسيون،الان:

- **سيد قطب،المجتمع المصري جذوره و آفاقه**.سينا للنشر،ط1،1994.

41-زايد، أحمد:

- **الدولة في العالم الثالث (الرؤية السوسيولوجية)**، دار الثقافة للنشر و التوزيع القاهرة، ط 1، 1985

42-زريق، موفق:

- **نهضة أم تغريب،قراءة سياسية –ثقافية لاتجاهات مرحلة النهضة من منظور الهوية**،ط1،1996.

43-ز-ل ليفين:

- **الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في لبنان و سوريا و مصر،ترجمة بشير السباعي**،دار بن خلدون،بيروت،1978.

44- زهور،عبد الكريم:

- محاضر **محادثات الوحدة بين مصر و سورية و العراق 1963**،الجزء الأول، دار المسيرة، بيروت 1979

45-زويا، لبيب:

- **تحليل و تقييم الحزب القومي الاجتماعي "ترجمة و مناقشة و نقد جوزيف شوير**، دار بن خلدون، بيروت 1973

46-زين،نور الدين زين:

- **الصراع الدولي في المشرق الأوسط وولادة دولتي سورية و لبنان**،دار النهار للنشر،بيروت 1970

- **نشوء القومية العربية،مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**،دار نهار للنشر،بيروت،ط4،1986.

47-سبيلا،محمد:

- **الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992

48-سعيد، أمين:

- أسرار **الثورة العربية الكبرى و مأساة الشريف حسين**، دار الكتاب العربي

49-د.السعيد،رفعت:

- **قادة العمل السياسي في مصر:حسن البنا، متى،كيف و لماذا؟** ، دار الهمذاني،ط2 1983

- **حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين**، دار الطليعة، بيروت ط2،1979.

50-سلامة،غسان:

- **السياسة الخارجية السعودية منذ عام 1945**، دراسة في العلاقات الدولية، سلسلة الدراسات الإستراتيجية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1986.

- **المجتمع و الدولة في المشرق العربي**، ضمن دراسة في توجهاتها العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984

51-د.سليم، محمد السيد:

- **التحليل الناصري – دراسة في العقائد و السياسة الخارجية**، بيروت، ط1، سبتمبر 1983

52-السمان،محمد عبد الله:

- **حسن البنا،الرجل و الفكرة** ، دار بوسلامة للطباعة و النشر تونس،ط2،1984.

53-د.السيد،رضوان:

- **الإسلام المعاصر**، دار العلوم، بيروت 1986

54-سيف الدولة،عصمت:

- **نظرية الثورة العربية (6) الطريق إلى الوحدة – إلى الاشتراكية**، دار المسيرة،بيروت،ط1،1979

55-د.شرف الدين، رسلان:

- **خمسون عاما على الشيوعيين في الشرق الأوسط (1924-1974) الحزب الشيوعي السوري، مساهمة في علم الاجتماع السياسي للبلاد العربية**،دار البراق، تونس، ط1،1988

56-د.شرف الدين،فهيمة:

- **بحوث في الفكر القومي العربي إشكاليات نظرية**، سلسلة دراسات أعدت بإشراف د.معن زيادة، معهد الإنماء، بيروت،ط1 1985، المجلد الثاني
- **الثقافة و الإيديولوجيا في العالم العربي(1960-1990)**، دار الآداب، بيروت ط1 1993.

57-شكري،غالي:

- **سلامة موسى و أزمة الضمير العربي**، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط4،1983
- **النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث**،دار الطليعة،بيروت،ط2،1982

58-الصاوي، عبد العزيز:

- **الحوار القومي-القومي الضرورة و الإمكانية**، دار الطليعة، بيروت، 1995

59-ضاهر، عادل:

- **الفلسفة و السياسة في فكر سعادة(الفصل الحادي عشر) ضمن الفلسفة المعاصرة مواقف و دراسات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، سبتمبر 1988

- **المجتمع و الإنسان في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية**، منشورات مواقف، بيروت ط 1، 1980.
- **الأسس الفلسفية للعلمانية**،دار الساقي،بيروت –ط2،1998.

60-طربين، أحمد:

- **المشاريع الوحدوية في النظام العربي، ضمن الوحدة العربية تجاربها و توقعاتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1، 1986

61-طرابلسي، فواز:

- **الماركسية و بعض قضايانا العربية**، بيروت،ط1 1985.

62-طرابيشي، جورج:

- **الدولة القطرية و النظرية القومية**، دار الطليعة و النشر، بيروت،ط1،1982

63-ظاهر، محمد كامل:

- **الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر**، دار البيروني للطباعة و النشر،ط1،1994

64-العالم، محمد أمين:

- **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر**، دراسة لمحمود أمين العالم، لوموند ديلوماتيك الكراس العربي، جويلية، أوت، 1985

65-عبد الفتاح، نبيل:

- **المصحف و السيف، صراع الدين و الدولة في مصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة 1984

66-عبد الملك، أنور:

- **المجتمع المصري و الجيش، ترجمة محمود حداد و ميخائيل خوري**، دارالطليعة والنشر، بيروت،1974 .

67-عبد المنعم، أحمد فارس:

- **جامعة الدول العربية 1945-1985**: دراسة تاريخية سياسية، سلسلة الثقافة القومية م.د.و.ع، بيروت ط1 1986

68-العروي، عبد الله:

- **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1983

69-عليوي، الهادي حسين:

- **الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي 1918-1952**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.

70-علي، محمد كرد:

- **المعاصرون**، مجمع اللغة العربية، دمشق 1980

71-علوش، ناجي:

- **الماركسية و المسالة اليهودية**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1980.

72-عيسى، صلاح:

- **البرجوازية المصرية و لعبة الطرد خارج الحلبة**، دار التنوير، ط1،1982

73-العيسمي، شبلي:

- **حزب البعث العربي الاشتراكي**،الجزء الثاني مرحلة الأربعينات التأسيسية 1940-1949 دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت –لبنان ط4 منقحة و مزيدة، مارس 1980
- **العلمانية و الدولة الدينية**:
- دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط1، 1986 .
- **الوحدة العربية من خلال التجربة**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط3، 1974

74-عوض، لويس:

- **أقنعة الناصرية**، دار القضاء، بيروت (دت).

75-غارودي، روجيه:

- **الأصوليات المعاصرة و مظاهرها، ترجمة خليل احمد خليل**، دار عام الفين، باريس، ط1، 1992

76-غريب، حسن خليل:

- **الماركسية بين الأمة و الأممية نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي و الماركسي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002

77-غليون، برهان:

- **المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات**، دار الطليعة، بيروت، ط1 1979

78-فطوم، سامية:

- **العلمانية في الفكر القومي العربي إلى الحرب العالمية الثانية**، بحث (مرقون) معد لنيل شهادة الدراسات المعمقة بإشراف الدكتور توفيق بن عامر، جامعة الزيتونة – تونس، 2002.

79-قاسمية، خيرية:

- **الحكومة العربية في دمشق بين 1918- 1920**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1982

80-قرقوط، ذوقان:

- **تطوير الفكرة العربية في مصر**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1 1972.

81-قرم، جورج:

- **تعدد الأديان و أنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية و قانونية مقارنة**، دار النهار للنشر، بيروت 1979

82-قلعجي، قدري:

- **تجربة عربي في الحزب الشيوعي**، دار الكاتب العربي، بيروت، دت

83-كالتا، خشتان:

- **نظرية الأمة في الماركسية**، دار التقدم، موسكو، ط1، 1988

84-كوثراني، وجيه:

- **الدولة و الخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، للطباعة و النشر، بيروت، 1996.

85-د.الكيالي، عبد الوهاب:

- **الموجز في تاريخ فلسطين الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، ط1،1974 .

86-كيلة، سلامة:

- **العرب و مسألة الأمة**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.

87-كشك، محمد جلال:

- **النكسة و الغزو الثقافي** (دون مكان نشر و لا ناشر) ط2، 1969 .

88-لوتسكي:

- **تاريخ الأقطار العربية الحديثة**، دار الفرابي، بيروت، ط2، 1985

89-محمود، نجم:

- **الصراع في الحزب الشيوعي العراقي و قضايا الخلاف في الحركة الشيوعية العالمية**، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1972.

90-مرقص، الياس:

- **المذهب الجدلي و المذهب الوضعي**، مخطوط يعود لعام 1982، نشر سنة 1991 بعد وفاته (دون تحديد مكان النشر)، ط1، 1991.
- **نظرية الحزب عند لينين و الموقف العربي الراهن/حول الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي**، دار الحقيقة ، بيروت، ط1، 1970.
- **نقد العقلانية العربية، دراسات فكرية**، دار الحصاد للنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 1997.

91-مطر،جميل، وهلال علي الدين:

- **النظام الإقليمي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط3 **1983.**

92-الملا، زياد:

- **صفحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوري (1924-1954)**، دار الأهالي، دمشق، ط1، أفريل/نيسان 1994.

93-المناعي، طاهر:

- **الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال مركز دراسات الوحدة العربية**، أطروحة دكتوراه: مرقونة – كلية الآداب بمنوبة – تونس 2005،وقع نشرها لاحقا.

94-مهدي، فضل الله:

- **مع سيد قطب في فكره السياسي و الديني**، مؤسسة الرسالة، بيروت - 1978 .

95-الندوي، مسعود:

- **نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور**، مؤسسة الرسالة 1980

96-نصار، ناصيف:

- **تصورات الأمة المعاصرة، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث و المعاصر**، مؤسسة الكويت للتقدم، الكويت، ط2(مصححة) 1994.
- **نحو مجتمع جديد**، دار النهار للنشر، بيروت، ط، 1970

97-نسيب، حازم زكي:

- **القومية العربية، فكرتها، نشأتها**، ترجمة عبد الله شرارة، مراجعة برهان دجاني، دار بيروت، ط1، 1959

98-نصر، مارلين:

- **القومية و الدين في فكر عبد الناصر:في مصر و العروبة و ثورة يوليو،مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت 1984.
- **التطور القومي العربي في الفكر جمال عبد الناصر 1952- 1967 دراسة علم المفردات و الدلالة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3،1984

99-نيفيوديفا، ن.ك:

- **على المبدأ نضال الحزب الشيوعي السوري من اجل الجبهة الوطنية الموحدة (1936-1966)** ترجمة، زياد الملا، دار العلم للملايين، دمشق، ط1، 1992 .

100-هيرتز،فريدريك:

- **القومية في التاريخ و السياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة الدكتور إبراهيم صقر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر (دت) Nationlity in history and polytics 1957

101-هلال،علي الدين:

- **تطور الإيديولوجيا الرسمية في مصر في ربع قرن 1952-1977** معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1981
- **السياسة و الحكم في مصر العهد البرلماني 1923-1952** مكتبة النهضة،الشرق،القاهرة،1977.

102-الهضيبي،حسن:

- **قضاة لا دعاة** ،دار السلام،ط2، 1978.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Ajmi ,Fouad : **the end of panarotism in foreign affairs**, vol 57 (winter 1978-1979)

2- Chérif(plya) :**l'itinéraire politique de l'opposition progressiste dans la Tunisie** ;dépendante(1955-1970-71),mémoire (inédit) présentée pour l'obtention la diplôme d'étude supérieure de science politique, u.paris 1975.

3- Djait,Hichem : **la personnalité et le Devenir arabo-islamiques**, édition de seul,paris,1974.

4- Galal(amine) :**the egyptian economy and the revolution in votikotis**, (egypt since the revolution london,georges,pllen and uniwin LTD,1968

5- Hemsley longrigg(stephen) :**Iraq,1990 to 1950 :a political,social and economic history**, london,new york :oxford university,press 1953

6- Iraj fshar et sghar mahdvi, **documents inédits concerant seyyed,jamal al-din al afghani**,univ.De theheran 1963.

7- Mitchell(Richard) :**the society of muslim brothers**, oxford university,press.london 1969.

8- Rizk (charles) : **les arbres on l'histoireà contres en S** A.Micher, Paris 1992

9- Salma Ghassan :**Le nationalisme arabe :une passion en fragments.** R.Quantra(I.M.A)numéro 17,oct.Déc,4è tri,1995.

10- Staline(joseph) :**le marxisme et la question national**.E.100,paris,1978.

11- Weber(max) :**économie et société** Ed.pocket.paris 1995.

12- Willard Ireland(philip) :**Iraq :a study in political development** London :jonathan cape,1937

13- Al yassini (ayman) :**religion and state in the kingdom of saudi arabia** (boulder.color : westview,press, 1985.

III- الندوات و المؤتمرات:

1- ندوة: **"أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"** بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها بقبرص ديسمبر 1983 مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 1984 .

مقال:إبراهيم، سعد الدين: **مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية.**

مقال:عبد الله، إسماعيل صبري:**الديموقراطية داخل الأحزاب الوطنية و فيما بينها.**

2--ندوة: **بحث في الشرعية الدستورية** سلسلة الثقافة القومية 10

مقال:سلامة،غسان: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987

مقال:سلامة، غسان: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد،** مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت،1987.

3-ندوة:**"التراث و تحديات العصر في الوطن العربي و الأصالة و المعاصرة".**

مقال: إبراهيم، سعد الدين: **المسالة الاجتماعية بين التراث و تحديات العصر مركز دراسات الوحدة العربية،** بيروت 1985

4-ندوة: **تطور الفكر القومي العربي،** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1986

5-ندوة: **جامعة الدول العربية: الواقع و الطموح**

ندوة انعقدت بتونس من 28 أفريل إلى 02 ماي 1982 من أعمال مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1983

مقال:الراوي، مسارع:**جامعة الدول العربية الواقع و الطموح**

مقال:**المحافظة على النشأة التاريخية للجامعة العربية**

مقال نافعة، حسن:**الدور السياسي للجامعة العربية في استقلال بعض الأقطار العربية**

مقال هلال، علي الدين: **ميثاق جامعة الدول العربية بين القطرية و القومية**

6-ندوة: **دراسات في الحركة التقدمية العربية**

مقال: د.منيف، عبد الرحمان: **"القومية و الهوية و الثورة العربية"** مركز دراسات الوحدة العربية، جوان/حزيران 1987.

7-مؤتمر : الفكر العربي في مائة سنة:

بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في أكتوبر/تشرين الثاني، 1966 في الجامعة الأمريكية في بيروت، تحرير فؤاد صروف و نبيه أمين فارس.
الجامعة الأمريكية، مطابع الدار الشرقية للطباعة و النشر،بيروت 1967

نجم، محمد يوسف: العوامل الفاعلة في تكوين الفكر العربي الحديث.

نصور،أديب: مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850-1948) ضمن: الفكر العربي في مائة عام.

8-ندوة: في المسألة القومية **مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**

مقال: د.بشارة،عزمي: **في المسألة القومية**.

مركز دراسات الوحدة العربية،ط1،أوت 2007

9--ندوة:**القومية في الفكر و الممارسة**

مقال: البيطار،صلاح الدين: **الأصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحربين**.

مقال: زيادة، معن: تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى

مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت،1982.

10-ندوة: **مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور المجتمع و الدولة**.

مقال: الهرماسي، عبد الباقي: **المجتمع و الدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987

11-ندوة: اللغة و الوعي القومي:

بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها،مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي،معهد البحوث و الدراسات العربية.مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 1983.

مقال:خليل،ياسين:اللغة و الوجود القومي.

12 -سلامة،غسان:**مؤتمر المستقبل العربي**، السنة 5، عدد 40، حزيران/يونيو 1982.

ندوة المستقبل العربي، عشرة أعوام على انشاء مركز دراسات الوحدة العربية.

المستقبل العربي، س7، عدد 73 آذار/مارس 1985.

IV-الدوريات و المجلات:*

1- مجلة الإحياء العربي، العدد 5 أكتوبر 1985 حديث لمحمد أركون

- **2-مجلة دراسات اشتراكية**، دمشق، أوت/آب 1981

- مقال:بكداش، خالد: **الشيوعيون و تاريخ العرب.**

- **3-مجلة الطريق**، بيروت العدد (4) نوفمبر/تشرين الثاني 1993

- مقال:محفوظ،إسماعيل: **إشكالية الديموقراطية في الماركسية/قراءة في فكر الياس مرقص.**

- **4-مجلة الطليعة الدمشقية** عدد كانون الثاني 1937.

- **5-عالم الفكر**، العدد 2، المجلد 36، أكتوبر، ديسمبر 2007

- مقال: د.الحبيب،سهيل:**هزيمة يونيو 1967 و تحولات المشهد الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر – محاولة في تاريخ الأفكار.**

6-مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 33،كانون الثاني 1985 مقال:عبد اللطيف كمال:**مراجعة نقدية لكتاب الفقه و السياسة**

7--مجلة الفكر العربي،"ما تبقى من التجربة الناصرية" السنة الأولى، عدد 4-5 ، سبتمبر، نوفمبر 1978

مقال: "جمال عبد الناصر" بقلم البروفسور فرنتز شتبات، ترجمة د.رضوان السيد

مجلة الفكر العربي: سلسلة عالم المعرفة، عدد 115، الكويت 1985

مقال: د.زيادة، معن: **معالم على طريق التحديث**

8- مجلة لوتس، مجلة اتحاد كتاب آسيا و إفريقيا، تونس، العدد (75) شتاء 1991

مقال: كيلو، ميشيل: الياس مرقص...ودعا

9--مجلة المستقبل العربي، العدد (121)، مارس/آذار 1989 مقال: عوض محسن: التكامل الإقليمي في الوطن العربي م.د.و.ع. 1989

المستقبل العربي، السنة(12) عدد 129 تشرين/نوفمبر 1989

مقال :أحمد،تركي: **تكوين الدولة القطرية، المنظور الوحدوي**

المستقبل العربي، السنة 10. عدد 108 شباط/ فيفري 1988

بلعيد صادق: دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية

المستقبل العربي: السنة 10، عدد 113 تموز/ جوان 1986

*:رتب ابجديا حسب عناوين الدوريات و المجلات.

أبوطالب، حسن: ثلاثون عاما على الوحدة.

10-مجلة المكشوف، عدد 426-427 ، 1946

مقال: خوري، رئيف: **يقظة الوعي العربي في مقامات اليازجي**.

11--مجلة الموقف عدد 63،في 1985/08/3

مجلة الموقف عدد 64 في 1985/08/10.

12--مجلة النذير، مقال للبنا،ماي 1938.

13--مجلة النهج، مركز الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي – نيقوسيا، قبرص العدد 5، أوت/آب 1984

مقال:الصافي، عبد الرزاق:الحزب الشيوعي و القضية الفلسطينية.

14-مجلة الوحدة:**نقد الفكر القومي**، السنة الأولى، العدد 7، أفريل/نيسان 1985.

مقال: د.البيطار(نديم): **الفكر الوحدوي نقد عام**

مقال: شقير(رشيد): **قراءة في المسالة القومية في فكر ياسين الحافظ**.

مقال: علوش(ناجي): **المشروع القومي من الدفاع إلى الهجوم**.

الوحدة: **القومية العربية و الإسلام السياسي**.السنة الخامسة، العدد 52، كانون الثاني/يناير 1989

مقال: ثابت، احمد: **نقد الرؤية السلفية للقومية و الوحدة العربية**.

مجلة الوحدة المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد المزدوج (29-30) فيفري/شباط، مارس/آذار 1987

مقال: كيلو، ميشيل: الدولة و التجزئة العربية.

مجلة الوحدة المجلس القومي للثقافة العربية/ الرباط العدد (66) مارس/آذار 1990

كيلو، ميشيل: ثورة الفكر...و ثورة الواقع.

الوحدة المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد (81) جوان/حزيران 1991

كيلو، ميشيل: الياس مرقص، **فكر المنعطف**.

الوحدة: المجلس القومي للثقافة العربية، العدد المزدوج (29،30) فيفري شباط

الوحدة، السنة السادسة،العدد 65.فيفري 1990 مقال الحناشي، عبد اللطيف:**الأحزاب الماركسية في تونس و المسالة القومية**.

الوحدة – الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية العدد المزدوج (29-30) فيفري/ شباط مارس/آذار: مقال: البيطار، نديم التجزئة و آلية القطرية.

الوحدة العدد 95 فيفري/شباط 1990

الجباعي، جاء الكريم: الوحدة العربية...والتجزئة:نحو إعادة بناء المفهوم و الإشكالية.

الوحدة العدد (98) ، نوفمبر/تشرين الثاني 1992.

الجباعي، جاء الكريم: المثقف العربي و تجديد الفكر القومي المسألة القومية في فكر الياس مرقص.

صبحي، محي الدين: الياس مرقص و تجديد الفكر القومي.

V- منشورات و صحف*

1- صحيفة **الأساس**، العدد 43،22 ماي/أيار 1948.

2- "**الإخوان المسلمون**": مقال حسب البنا: "**نحن**"،نوفمبر 1944.

الإخوان المسلمون: 1945/3/4

مقال حنفي محمود بدير "بين الدين و السياسة"

3- جريدة الأهرام: 1963/3/3 مقال محمد حسين هيكل "إني أعترض"

4- صوت الشعب:-19 جوان/حزيران 1937.

4 ديسمبر/كانون الأول 1938.

نوفمبر/تشرين الثاني 1944 افتتاحية بعنوان "فلتحيا فلسطين عربية"

21 مارس/آذار 1945

2 ماي/أيار 1945

15 أكتوبر/تشرين الأول 1945

16 أكتوبر/تشرين الأول 1946

5-صحيفة **النداء الأسبوعي**، الناطقة باسم الحزب الشيوعي اللبناني

مقال:الحلو،فرج الله:**الشيوعيون العرب هم مكملو رسالة التحرر العربية**. جوان/حزيران 1980.

6- صحيفة الحزب "**نضال الشعب**"، العدد 230 أوائل ديسمبر/كانون الأول 1978.

* رتب أبجديا حسب عناوين المنشورات و الصحف.

- منشورات المستشرقين في الدراسات العربية و الإسلامية ج1، منشورات المنظمة العربية للتربية و الثقافة و مكتب التربية العربي الخليجي، الرياض 1985.

VI-الموسوعات و القواميس و دوائر المعارف العربية و الأجنبية.

✓ **باللغة العربية:**

- البستاني، بطرس: قاموس محيط المحيط، مكتبة لبنان،ناشرون،بيروت 1983
- بعلبكي، منير: قاموس المورد،دار العلم للملايين،بيروت 1990
- الزركلي، خير الدين: الإعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت/لبنان ط8، جويلية 1989.
- طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان،ط1، 1987.
- -موسوعة السياسة، ج2، ج3
- المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1983.
- كحالة رضا: معجم المؤلفين:تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى و دار الأحياء التراث العربي، بيروت د.ط
- معجم العلوم السياسية: جامعة الكويت
- المحرران: محمد محمود ربيع و إسماعيل صبري مقلد. دار الكويت:1993-1994
- معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975.

✓ **باللغة الأجنبية:**

1-Encyclopédia universalis, paris,1974

2-Larousse M dictionnaire de français Larousse-bordas canada,1997

3-The encyclopédia americane.u.s americana corporation 1954

فهرس الموضوعات

التيارات المناهضة للقومية

في الفكر العربي الحديث قبل نكسة 1967